
شرح
منهاج الزمخشري


كتبه / تقي الدين بن فيفي



قال تعالى:

"شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ"

-آل عمران-(١٨.١٩)

"قوله: لاَ إله إِلاَّ هُوَ {توحيد}، وقوله: قائِمَاً بالقسط {تعديل} فإذا أردفه قوله: إِنَّ الدين عِندَ الله الإسلام {فقد آذن أن الإسلام هو العدل والتوحيد}

أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري المعتزلي

مقدمة:

الحمد لله مالك الممالك، أنار لنا بنوره المسالك، و جنبنا الوقوع في الشبهات و المهالك، و جعل عقولنا للدلائل قافية، و أنعم علينا بنعمه الوافية، و أنزل آياته البيّنات الكافية الشافية، و الصلاة و السلام على سيد المرسلين، النور المبين، الكامل الذي به تكامل الوجود و ارتقى به الإنسان من الخساسة إلى الكمال، حتى يلقى ربه لا يظلمه مثقال ذرة.

و بعد، فهذا شرح ميسر بسيط، لكتاب المنهاج لصاحبه العلامة الأديب النحوي المفسر الشيخ جار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، صاحب الكتب التي طالما كانت أحلى ما سجعت به بلابل الأقلام، و أغلى ما انتظمت فيه عقود البلاغة و الانسجام، رأيت أن أكتبه رغم أنني لا أرى في نفسي أهلية لشرحه، فمن هو الزمخشري، و من نحن، و لم أتطلع لشرحه إلا لما رأيته من إقبال الناس في هذا الزمان على منهج المعتزلة، و طلبهم لكتاب ميسر يجمع فيه أفكار المعتزلة بشكل بسيط و ميسر، تناسبا مع منزلتهم العلمية و الفكرية، و لما كان هذا الكتاب هو من أبسط الكتب الكلامية على طريقة أهل العدل و التوحيد، و لكون الزمخشري أديبا و نحويا و لغويا في المقام الأول، رأيت أنه من المناسب و الأجدر أن يقع عليه الاختيار و نشرحه، متبعين أسلوبا بسيطا، مع الابتعاد عن العبارات الصعبة و دقائق الخلافات بين الفرق الإسلامية التي لا تهم المبتدئ، و لا تسمن و لا تغني من جوع، و التي لا تورث سوى الشك المذموم، لكن هذا لا يعني عدم إيراد بعض الأقوال المهمة بشيء من التلخيص و الرد على ما خالف الحق، و كذا الابتعاد عن طريقة القدماء في تقرير الحواشي و صعوبة متابعتها، فأشرح العبارات الأساسية في كلام الشيخ إن استلزم الرجوع للغة، و بحسب الاصطلاح الكلامي، و أردفها بشرح ميسر بشكل عام حسب الموضوع المعالج، و نمر على بعض كلامه دون شرح، لأنه مكرر، و لا حاجة للتكرار، فمتى وُجدت نقاط قبل أو بعد كلامه فهذا يعني أن الكلام فيه مكرر.

و في الأخير نسأل الله التوفيق و السداد.

قال الزمخشري:

بسم الله الرحمن الرحيم، و عليه الاستعانة.

....

المصنف هو أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري المعتزلي، ولد يوم الأربعاء السابع و العشرين من شهر رجب سنة سبع و ستين و أربعمائة، كانت معيشته صعبة، و هو لا يزال غضا طريا يمتحن في صبره و خلقه و يسلبه الموت كل نصير و معين، عاش في أسرة فقيرة تقية ذات علم وافر، و يحكي صاحب معجم الأدباء أنه كان يلقب بفريد العصر و كان وحيد دهره و أوانه في علم اللغة و النحو. يضرب به المثل في أنواع الفضائل، أقام بخوارزم مدة و انتفع الناس بعلومه و مكارم أخلاقه و أخذوا عنه علما كثيرا و تخرج عليه جماعة من الأكابر في اللغة و النحو، و هو الذي أدخل على خوارزم مذهب المعتزلة و نشره بما فاجتمع عليه الخلق لجلالته و تمذهبوا بمذهبه. و يكفينا وصفه لنفسه بقوله: "و إني في خوارزم كعبة الأدب"، و نزيده كعبة التفسير و الاعتزال.

قوله: **[بسم الله ...]** افتتح جار الله كتابه بالبسملة و الاستعانة، وهذا اقتداء بكلام الله ونبيه صلى الله عليه و سلم، تقديرها في القران باسم الله أتلو وأقرأ، وفي كلام جار الله، الباء للاستعانة و التبرك متعلقة بمحذوف و تقديره أؤلف أو أكتب، و الله اسم ذات الوجود الواجب القديم الكامل، و لذلك قدمه على الرحمن، والرَّحْمنِ فعلان من رحم، وفي الرَّحْمنِ من المبالغة ما ليس في الرَّحِيمِ كما ذكر في كشافه، ومعناه المنعم بجلائل النعم ولاختصاص الرحمن بذلك اختص به تعالى، فقدمه على الرحيم، و اتصافه بالرحمة للعطف والحنوّ ومنها الرحم لانعطافها على ما فيها، و الكلام حول البسملة يطول، و الاقتداء في الابتداء بها في أمر ما واجب، ففي القران قدمها الله تعالى على كل سورة، و في السنة قول النبي صلى الله عليه و سلم كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أبتر أي ناقص وقليل البركة.

باب الدليل على حدوث الأجسام

و على أن لها محدِثا

اعلم أن الأجسام و الأعراض محدثة، و القديم هو الله تعالى وحده و هو محدث كل محدث إلا ما حصل من غيره من بعض الأعراض.

فإن قلت: ما الدليل على أن الأجسام محدثة؟ قلت: لأنها لا تنفك عن الحوادث و هي الأكوان و لا تتقدمها، و ما لم يتقدم المحدث فهو محدث.

فإن قلت: ما الدليل على حدوث الأكوان؟. قلت جواز العدم عليها، و القديم لا يجوز عليه العدم لأنه واجب الوجود في كل حال.

فإن قلت: لم كان القديم واجب الوجود في كل حال؟ قلت لأن القديم ما لا أول لوجوده، فلو كان جائزا كوجود غيره لاحتاج إلى موجد، و ذلك ينافي القدم، فوجب وجوده في كل حال لأن بعض الأحوال ليس بأولى من بعض.

فإن قلت: لم كان ما لم يتقدم المحدث محدثا؟. قلت لأنه إذا لم يتقدمه كان معدوما قبله ثم وجد و هي حقيقة الحدوث.

فإن قلت: ما الدليل على حدوث الأعراض؟ قلت جواز العدم عليها، و فيها ما لا بقاء له كالصوت، و لا توجد إلا في الأجسام، و الأجسام ثبت حدوثها فكانت محدثة مثلها.

....

قوله: **[الدليل]** الدليل لغة المرشد أو ما به الإرشاد، وعند المعتزلة هو المرشد إلى المطلوب والموصل إلى المقصود، و قيل أن الدليل ما يكون النظر فيه موصلا إلى علم أو ظن. و سيأتيك معنى النظر.

....

و عند الأصوليين فله معنيان، أحدهما أعمّ من الثاني مطلقا. فالأول الأعمّ هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري و هو يشمل القطعي و الظني، و الثاني الأخصّ هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى العلم بمطلوب خبري و هذا يخص بالقطعي و هو القطعي المسمى بالبرهان.

و عند المنطقيين له معنيان أيضا، أحدهما أعم من الثاني كما ذكر السيد الشريف في حاشية العضدي. الأول الموصل إلى التصديق قياسا كان أو تمثيلا أو استقراء، و الثاني القياس البرهاني. و على الأول عرف بأنه قولان فصاعدا يكون عنه قول آخر. و المراد بالقولين قضيتان معقولتان أو ملفوظتان. و على الثاني عُرّف بأنه قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا آخر إذ يختص بالقياس البرهاني، إذ غير البرهان لا يستلزم لذاته شيئا آخر لأنه لا علاقة بين الظن و بين شيء يستفاد هو منه لانتفائه مع بقاء سببه الذي يوصل منه إليه كالغيم الرطب يكون أمارة للمطر ثم يزول ظن المطر بسبب من الأسباب مع بقاء الغيم بحاله.

والدليل منه عقلي ومنه نقلي، أما العقلي فما قام على البديهيات و القطعيات الأبدية كاستحالة اجتماع النقيضين و أن الكل أكبر من الجزء، فهذه هي العلوم الحقيقية، أما النقلي، فهو ما نُقل إلينا من الشرع، من قرءان أو سنة ثابتة متواترة، و لا يعلم كل من القران والسنة إلا بدلالة العقل، فيجب تقديم العقل على القران والسنة، والتقديم يعني أننا به نعرف كون القرءان من عند الله وبه نستطيع فهمه، فالتقديم لا يعني أنه أشرف من النقل، بل هو طريق إليه، فالطريق مقدم على المتجه إليه و المراد الوصول إليه، و لا يمكن أن يتعارض دليل عقلي قطعي مع دليل نقلي قطعي، و إن تعارض القطعي مع الظني، قُدم القطعي منهما، أي لو كان الدليل العقلي قطعيا و كان النقلي ظنيا قدم العقلي على النقلي، و إن كان العقلي ظنيا و النقلي قطعيا قُدم النقلي القطعي.

و هذا قطب رحى العقل و النقل.

....

قوله: [**حدوث**]، الحدوث هو تجدد الوجود، أو الوجود بعد العدم، و المحدث هو ما خرج من العدم للوجود.

قوله: **[الأجسام]** الجسم في اللغة ما هو عظيم الخلقة، لذلك قال الزمخشري في أساس البلاغة: رجل جسيم، وفيه جسامة، -أي عظمة الخلقة- و من المجاز أمر جسيم، و هو من جسام الأمور و جسيمات الخطوب، و تجسمت الأمر: ركبت جسيمه و معظمه، وفلان يتجشم المجاشم، و يتجسم المعاظم، و تجسموا من العشيرة رجلا فأرسلوه أي اختاروا أكبرهم. انتهى.

و في الاصطلاح الكلامي، هو الأجزاء المجتمعة طولا و عرضا و عمقا، و فيه خلاف حول الأجزاء أو الجواهر التي توجب كونه كذلك، منهم من قال ستة كالعلاف، و منهم من قال ثمانية أجزاء، كالقاضي عبد الجبار، و منهم من قال بعدم تناهيها كالنظام، فلا وجود للجزء الذي لا يتجزأ عنده. فالجسم، إذا جزأناه إما أن يتوقف على عدد معين أو لا يتوقف، إن توقف فهو الجوهر الفرد، فإن لم يتوقف فذلك يستلزم التسلسل.

و عليه فكل ما كان بهذه الصفات أي —الطول، العرض و العمق- فهو جسم، إضافة إلى كونه ذا بعد و قرب، و اجتماع و افتراق، فمحال أن يوجد جسم إلا بإحدى الصفتين، و قد يجوز أن يخلو من اللون و الطعم و الرائحة.

و للكلام حول الجسم خلاف بين المعتزلة و الأشاعرة و الحكماء، ليس هذا محل تفصيله.

قوله: **[اعلم]** العلم أمر بديهي، فالعلم هو من قبيل التصورات الضرورية البسيطة، و لا نعني بالبساطة السذاجة، بل عدم التركيب، أي لا تركيب فيها.

....

و عند المعتزلة، العلم و المعرفة و الدراية مترادفات، و معناها ما يقضي بسكون النفس، و هذا المعنى من جنس الاعتقاد، فكل علم اعتقاد، لكن ليس كل اعتقاد علما، الاعتقاد كما يقول القاضي قد ينشأ عن الإدراك أو عن أمارة فيكون ظنا، و قد يعتقد الإنسان على سبيل الظن أو التبخيت (الاعتقاد دون مستند)

و بما أن المعرفة عند المعتزلة هي نفسها العلم، فهي تنقسم لأقسام:

علم ضروري و ينقسم إلى البديهيات، و إلى المدركات، و البديهيات تنقسم إلى استبطانية و إلى عقلية، أما المدركات فتنقسم إلى إدراك حسي، و إلى الاختبار و العادات؛ و القسم الآخر علم مكتسب.

العلم الضروري، هو العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا، و لا يمكننا نفيه بأي وجه من الوجوه، و هذا كالعلم بامتناع اجتماع النقيضين، و أن الكل أكبر من الجزء، و سمي ضروريا لتعذر انتفاءه و ارتفاعه بأي وجه من الوجوه، و هذا النوع من العلم مركب في الإنسان و يتفق فيه كل الناس بلا خلاف، و هذه العلوم هي أصل كل العلوم و مبدؤها.

أما قسميه:

البديهيات فهي جملة من العلوم يدركها الإنسان مباشرة دون توسط الإدراك.

و تنقسم إلى:

استبطانية: وتتعلق بالشعور و الوعي، أي أن هذا علم حضوري، فالإنسان يعلم أحوال نفسه بنفسه، و يعرف كونه مريدا بنفسه دون توسط الإدراك.

....

و إلى البديهيات العقلية: و هي جملة من العلوم المخصوصة التي يمتاز بها العاقل، و توجد ابتداء في العقول، لكن ليس قبل العلم بالمدركات، فالصبي مثلا يرى الحجر فيحكم عليه بأنه موجود و يستحيل أن يكون في نفس الوت معدوما، لاستحالة الجمع بين النقيضين، و هي من كمال العقل.

المدركات، فهي إما إدراك حسي أو ما يعرف بالعادة، و الإدراك هو طريق العلم إذا كان المدرك عاقلا مع ارتفاع اللبس و الشك فمع وجود اللبس و الشك يرتفع العلم.

الإدراك الحسي متعلق بما تدركه الحواس الستة من ذوق وشم وبصر ولمس وسمع.

أما ما يعرف بالعادة، فهي تحصر بعد مخالطة الناس فالعربي يعرف مقاصد العربي بالاختبار، و خير مثال على هذا معرفة الأم مراد الصبي أفضل من خيرها لخبرتها.

القسم الثاني و هو العلم المكتسب: يستفاد بعد كمال العقل، لأن من دونه لا يصح النظر و الاستدلال، ويعرفه القاضي باعتبار المنهج العلم الذي لا يفعله الواحد منا إلا بعد النظر، أما باعتبار الموضوع فهو العلم بجزئيات الوجود كالعلم بأن زيدا من الناس قادر، و باعتبار موقعه من بنية العلم بالفروع فهو الذي يبنى على الأصول الضرورية.

قوله: [**و الأعراض**] العرض بفتحتين، في اللغة هو ما يعرض في الوجود و لا يطول لبثه سواء كان جسما أو عرضا، و لهذا يقال للسحاب عارض.

أما في الاصطلاح، فهو ما يعرض في الوجود و لا يجب لبثه كلبث الجواهر في الأجسام، لأن الجسم كما مر هو اجتماع للجواهر، مع قطع النظر عن عددها.

و في المجمل فإن المعلومات كما قال ابن متويه لا تخرج عن قسمة تتردد بين النفي و الإثبات، فإما أن تكون لها صفة الوجود، (و هو المعبر عنه بالموجود)، و إما أن لا تكون لها صفة الوجود، و هو المعبر

....

عنه بالمعدوم، و الذي له صفة الوجود فإما أن تكون حاصلة له عن أول، أو لا عن أول، و هذه القسمة كالأولى، فالذي لا أول لوجوده ليس إلا القديم تعـــــــالى، و الذي لوجوده أول هو المحدث و هو الآخر ينقسم إلى ما يتحيز عند الوجود و إلى ما لا يتحيز عند وجوده، فالأول هو الجوهر، و الثاني هو العرض، مثل الألوان و الطعوم و الروائح و الحرارة و البرودة و القدرة و الشهوة و النفار و الإرادة و الكراهة و الاعتقاد و الظن و النظر و الفناء...و فيها ما يصح عليه البقاء و ما لا يصح عليه.

قوله: [**و القديم**] في أصل اللغة هو ما تقادم وجوده، و لهذا يقال بناء قديم، و رسم قديم...أما في اصطلاح المتكلمين هو الذي لا أول لوجوده، و ما يستغني عن موجود يوجده، و يجب الوجود له من غير علة.

و عليه، فإن العالم منه أجسام و منه أعراض، و الأجسام لا تخلوا، إما أن تكون ساكنة أو تكون متحركة، و الحركة و السكون من الأعراض كما تقدم، و لا يعقل كون الأجسام لا ساكنة و لا متحركة، و الحركة انتقال من موضع لموضع آخر، و السكون هو اللبث في المحل، مع قطع النظر عن الزمن، و الدليل على حدوث الحركة و السكون، هو أن الحركة تكون بعد السكون، و السكون بعد الحركة، فثبت حصول هذا بعد ذاك، و هو الحدوث، و الحركة و السكون لا يعقل انفكاكهما عن الجسم. و بيانه، أن الجسم إذا جازت عليه الحركة جاز عليه السكون، و من جازت عليه الحركة جاز عليه السكون، فلا يعقل أن يخلو عنها، أو عن ضدها، و هو السكون، فإذا كان ملازما لأحدهما و هما محدثان لزم أن يكون محدثا مثلهما، لأن ما لزم المحدث محدثٌ مثله و إلا انتفى التلازم، و صحة العدم على الحركة فيها دلالة على حدوثها و كونها غير قديمة، لأن القديم هو الذي لا أول لوجوده، فهو مفهوم سلبي يعني نفي للأولية، و ما كان كذلك فواجب الوجود، و ما كان كذاك فليس في

....

بعض الأوقات بأن يجب وجوده فيه أولى من بعض، فيجب وجوده أبدا، و إذا صح ذلك فكل ما جاز عليه أن يعدم يجب ألا يكون قديما، و يكون محدثا. و عليه فإن الأجسام لا تنفك عن مقارنة حوادث لها بداية و كل ما لا ينفك عن مقارنة حوادث لها بداية فهو حادث، فالأجسام حادثة، فالعالم حادث.

و ما مر يسمى دليل الحدوث عند المتكلمين، و لا يخفى أن هذا ليس إلا واحدا من بين الأدلة التي استعملت لإثبات الوجود الواجب، و يمكن أن نصيغ الدليل بعبارات أخري فنقول:

العالم متغير و كل متغير حادث، فالعالم حادث، أما الصغرى فثابتة بالضرورة و لا ينازع فيها أحد من العقلاء، فإن كل موجود من موجودات العالم متغير عما عليه و تغيره ذلك على قسمين: حسي و تحليلي، و كل منهما ينقسم إلى قسمين، و عليه فأقسام التغير أربعة.

الأول: التغير الحسي، كالاتصال و الانفصال و القرب و البعد..

الثاني: التغير الحسي التركيبي: المشتمل على أجزاء متماثلة أو متخالفة.

و الثالث: التغير التركيبي التحليلي باعتبار تركب كل موجود من الوجود و الماهية ضرورة اشتراك كل موجود في الوجود و من هذه الجهة تتحد الموجودات، و الاختلاف باعتبار الماهيات و الحقائق المختلفة، و معلوم أن كل ممكن زوج تركيبي، و كل زوج تركيبي ممكن، فالوجود و الماهية، و إن كانا متحدين في الخارج و لا تمايز بينهما إلا أنها أمران متغايران في مرتبة التحليل.

الرابع: التغير التركيبي التحليلي باعتبار تركب كل حقيقة نوعية من جنس و فصل إذ لو كانت الحقائق النوعية أمورا متقابلة بسيطة لكان نسبة كل نوع إلى نوع كنسبة إلى نوع آخر و لم تكن نسبة بعضها إلى بعض أقرب من نسبته إلى آخر مع أن نسبة الإنسان إلى الفرس أقرب من نسبته إلى الشجر و نسبته إلى الشجر أقرب من نسبته إلى الحجر.

أما "كلية الكبرى" فإن تغير الشيء من حال إلى حال، كما يدل على عدم قدم الحال كذلك يدل على عدم قدم ذي الحال أيضا، لأن المتصف بالأحوال المتغايرة لا وجود له إلا في حال من الأحوال،

....

و يمتنع تعريه عن جميع الأحوال ضرورة أنه لا يتشخص إلا باتصافه بحال من الأحوال و الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، كما أنه ما لم يوجد لم يتشخص، فلو فرض قدمه امتنع تغير حاله، و إلا لزم تقوم القديم بالحادث و بطلانه من أبده البديهيات.

كذلك الأمر في المركب من أجزاء متماثلة أو متخالفة فإن تغير كل جزء من الأجزاء بزوال التركيب فعلا أو قبولا، يكشف عن حدوث حاله من التركيب أو الأفراد، إذ لو قدم أحد الحالين امتنع زواله و انقلابه إلى حال آخر و لا وجود للجزء إلا في أحد الحالين، فلو فرض قدمه لزم تقوم القديم بالحادث.

أما في المركب التحليلي، فإن الماهية في حد نفسها ليست إلا هي، و لا تكون شيئا، و كذا الوجود المتحد معها في الخارج، ما لم يتعين بالماهية و سائر المشخصات لا يكون إلا مفهوما محضا، فالموجود بجزئية حادثة فاقد للوجود ذاتا. و هذا كما لا يخفى على القول بأصالة الماهية.

أما على أصالة الوجود فنصيغ البرهان على الشكل التالي: الموجود -من حيث هو موجود- محقق (صغرى)، كل ما هو محقق فهو واجب أو راجح (كبرى)، الموجود -من حيث هو موجود- واجب أو راجح (نتيجة).

و بهذا البرهان الإني يثبت لدينا أن الموجود من حيث هو موجود واجب أو راجح، و في حال لم يكن وجوبه و رجحانه ذاتيا، فلا بد من أن ينتهي ذلك الوجوب أو الرجحان إلى واجب بالذات أو راجح بالذات، منعا من الوقوع في الدور أو التسلسل.

فبراهين وجود الله إما إنية و إما لمية، الإنية تعني الانتقال من المعلول إلى العلة، أما اللمية فهي التي تصل إلى العلة بالعلة نفسها.

أيضا من الدلائل على وجوده قولنا: الموجود إما مستغن و إما مفتقر، أما الثاني فلا يكون مبدأ أي ما منه الوجود، لأن المفروض أنه معلوم لعلية و لو بواسطة و لو استقل الفاقد بالعطاء لاجتمع النقيضان.

....

و أما الأول فلا يعقل فيه الحدوث بعد أن لم يكن لأن هذا مناقض للاستغناء في وجوده عما سواه فإنّ مرجعه إلى أن ذاته تكفي في وجوده فكيف يتخلف الوجود عن الذات، و بهذا يظهر بطلان الترجيح بلا ورجح، فإن مرجعه إلى اجتماع النقيضين.

و ظهر الاستغناء عن إبطال الدور و التسلسل.

أو لنقل: فرض تسلسل الممكنات مع عدم انتهائها إلى الواجب إنما يوجب كثرة الاحتياج لا الاستغناء إذ كلما ازدادت السلسلة طولا ازداد فقرا و حاجة، ضرورة أن ضم فقير إلى فقير لا يوجب إلا كثرة الحاجة لا الغنى.

و الذي نراه أن وجود الواجب بديهي، بخلاف ما قاله المعتزلة، إلا أن بعض البديهيات ليس سواء في الجلاء بل بعضها فيه ما فيه من الخفاء، و قولنا مبتن على أصالة الوجود، فالواقعية المطلقة لا تقبل العدم، و ما كان عدمه ممتنعا يكون وجوده واجباً أزلياً، فإذن أصل الواقعية الواجب الأزلي، و بذلك تكون الواقعيات القابلة للعدم و الموجودات المحدودة مرتبطة بهذه الواقعية غير القابلة للعدم و معتمدة عليها.

فإن قلت: لم احتاج المحدَث إلى محدِث؟ قلت لأن وجوده جائز أن يقع العدم بدله فلم يكن له بد من مخصص يخصه بالوجود دون العدم، و لأن أفعالنا محتاجة إلينا حتى تحدث، و لو لم تحتج إلينا لحدثت مع امتناعنا عنها و كراهتنا لها و لما توقفت على قصدنا و على إرادتنا.

....

قوله: **[لأن وجوده جائز أن يقع العدم بدله]**، و هذا معنى الإمكان، فليس للمحدث في ذاته اقتضاء الوجود و لا اقتضاء العدم، فلا يلزم المحال لا من فرض وجوده و لا من فرض عدمه.

وقولنا [فلا يلزم المحال] يعني لا يلزم اجتماع النقيضين مثلا في فرض عدم وجود المحدَث، لكن يلزم المحال أي اجتماع النقيضين لو فرضنا عدم وجود الواجب، فالواجب يعني ما فرض عدم وجوده لزم عنه محال و قد عرفت المحال الذي يلزم عن عدم وجود الباري من اجتماع النقيضين أو استقلال الفاقد بالعطاء أو التسلسل و الدور و الباطلين.

قوله: **[فلم يكن له بد من مخصص يخصه بالوجود دون العدم]** فالممكن حسب التعريف أعلاه، لا بد له من مخرج من كتم العدم، إلى الوجود، و هذا المخرج هو الباري بإرادته و اختياره. أما أفعال الإنسان فسيأتيك الكلام فيها.

قوله: **[و لأن أفعالنا محتاجة إلينا حتى تحدث، و لو لم تحتج إلينا لحدثت مع امتناعنا عنها و كراهتنا لها و لما توقفت على قصدنا و على إرادتنا]** فأفعال الإنسان تحتاج لمرجح يرجح وجودها من عدمها، فحدوثها يتوقف على الإرادة و القصد إلى فعلها، و لو لم تتوقف عليهما، لكان الإنسان مجبرا على فعله، لأنه يصدر منه فعل دون إرادة و قصد و توجه للفعل، فوجب كونها مفعولة عن قصد و داعي، فالأولي أن تكون كذلك أفعال الباري، فعّال بإرادة حرة و مختار، فهو فعال لما يريد بمقتضى حكمته.

فإن قلت: ما الدليل على أن الله قديم؟ قلت: لأن القول بالحدوث يؤدي إلى تسلسل الحوادث و هو محال، و ما أدى إلى محال فهو محال فصح أنه قديم.

فإن قلت: لم كان التسلسل محالا؟ قلت: لأن كل حادث قد سبقه عدمه إلى غير نهاية، فلو تسلسلت الحوادث إلى غير نهاية لسابق وجودها عدمها و استوى السابق و المسبوق، و لأنه لا دليل على الحدوث، و ما لا دليل عليه وجب نفيه، و إذا انتفى الحدوث ثبت القدم.

....

قوله: **[القول بالحدوث يؤدي إلى تسلسل الحوادث و هو محال، و ما أدى إلى محال فهو محال فصح أنه قديم]** الحدوث هو ظهور الشيء بعد عدمه أو الانتقال من العدم إلى الوجود فكل حادث يجب أن يسبقه عدم و إلا كيف يحدث الشيء إذا لم يكن معدوما قبله، مثلا كيف يكون الشيء متحركا إذا لم يكن ساكنا قبله و كيف يكون الشيء باردا إذا لم يكن ساخنا قبله فنفهم أن كل شيء مسبوق بالعدم، و عليه، من أخرج كل هذه الموجودات من العدم إلى الوجود، أو لنغير السؤال كما يطرحه أهل الإلحاد، فنقول: كيف جاء هذا العالم؟

العقل الناظر يبدأ بالإجابة فيقول بأن هناك احتمالين: فإما أن تكون هذه الأشياء قد أوجدت نفسها بنفسها و إما أن تكون هناك قوة أخرجتها إلى الوجود، أما أنها أوجدت نفسها بنفسها فليس هناك عاقل و لا حتى جاهل أو أمي صاحب فطرة حية ممكن أن يقول أو يصدق ذلك و الدور القبلي باطل باتفاق، أما الاحتمال الثاني و هو أن الكون موجود بصورته هذه منذ الأزل و هذا القول باطل (أبطله العلم الحديث أيضا) و إما أن تكون هناك قوة أخرجت الكون من العدم إلى الوجود، أما لو قلنا أن كل الحوادث راجعة لحوادث لا نهائية فهذا يستلزم التسلسل الباطل، و معنى هذا، التدرج بالخالق بأنه مخلوق من آخر و الخالق مخلوق من قبل خالق غيره و يؤدي إلى التسلسل إلى ما لا نهاية و الجميع يصبحون خالقين مخلوقين و هو باطل لأنه يؤدي إلى احتمالات و نتائج باطلة.

فالتسلسل هو ترتيب سبب و أسباب بحيث يكون السابق سببا في وجود اللاحق أي خالق و مخلوق.

فالسابق خالق و سابقه خالق و قد خلقه آخر و الآخر خلقه إله غيره و هكذا و هذا باطل لأنه تسلسل و لأن جميع أفراد السلسلة التي تجمعهم تكون ممكنات أي مخلوقات فتكون السلسلة ممكنة لأنها تحتاج إلى خالق و مؤثر لها. فتشترك هذه السلسلة بأكملها في الاحتياج إلى مؤثر يخلقها و يوجدها و هذا المؤثر أو الموجد إما أن يكون من نفس السلسة أو جزء منها أو خارجا عنها، أما أن يكون المؤثر من نفس السلسلة، فلا يصح لأنه يصبح تأثير الشيء على نفسه، أما أن يكون جزء من السلسلة فلا يصح لأنه جزء منها فيصبح مؤثرا في نفسه و هذا الدور باطل باتفاق و يتقدم الشيء على نفسه، أو يكون خارج السلسلة، أما أن يكون خارج السلسلة قديما فلا يلزم المحذور.

و بالتالي هذا يؤدي للقول بوجود الوجود الواجب الذي يستحيل عليه الإمكان و الحدوث و العدم، فلا دليل على حدوثه تعالى و تقدس عن صفات الحدوث.

بعد معرفتنا للوجود الواجب ننتقل لمعرفة ما يجب أن يختص به، أول ذلك:

أن لا يكون واجبا لذاته و لغيره معا، و إلا لكان وجوده مرتفعا عنه ارتفاع وجود ذلك الغير، فلا يكون واجبا لذاته، هذا خلف.

الثاني: أن لا يكون وجوده و وجوبه زائدين عليه، و إلا افتقر إليهما فيكون ممكنا.

الثالث: أن لا يكون صادقا عليه التركيب لأن المركب مفتقر إلى أجزائه المغايرة، فيكون ممكنا، و الممكن لا يكون واجبا لذاته.

الرابع: أنه لا يكون جزءا من غيره، و إلا كان منفصلا عن ذلك الغير فيكون ممكنا.

الخامس أن لا يكون صادقا على اثنين؛ و سيأتيك الكلام في هذا.

قوله: **[و ما لا دليل عليه وجب نفيه]** قد يقول أحدهم أنه لم يجد دليلا على الوجود الواجب، و عليه يجب نفيه. نقول: إنه قد قام الدليل العقلي اليقيني على وجود الوجود الواجب، و على الشريعة،

....

فلا معنى للنفي عندئذ، و المعتزلة قالوا هذا لأن تجويز ما لا دليل عليه يقدح في العلوم الضرورية و النظرية، أي إذا قدمنا دليلا على شيء ما و في نفس الوقت جوزنا ثبوت ما لا دليل عليه فلم لا نجوز خطأ في مقدمات الدليل أو شبهة ما لم تخطر لأحد، و إذا تم هذا التجويز استحال اليقين، و هذا التجويز يجب رده، و رده يكون بدليل آخر و هذا الدليل نجوز فيه أيضا الشبهة و الغلط فيجب رده بدليل آخر و هكذا حتى يتسلسل إلى ما لا نهاية. و ما أدى إليه يكون فاسدا، فنجوز بذلك مثلا وجود طائر العنقاء أمامنا و هي غير موجودة في الواقع، إضافة إلى أن تجويز وجود موجود ما و لا دليل عليه يؤدي إلى وجود ما لا يتناهى. إلا أنه من المعتزلة من رد هذا الكلام فقال بل يجب التوقف لا النفي.

فإن قلت: لم علمت أن غير الله يكون محدِثاً لبعض الأفعال؟ قلت: علمته باضطرار لأن العقلاء عندهم علم ضروري بحسن مدح المحسن و ذم المسيء، و لم يكن علمهم بذلك ضروريا حتى يكون علمهم بكونهما فاعلين ضروريا لأن هذا العلم فرع على ذلك العلم، و لأن الفاعل هو الذي يفعل الفعل بداع و يتركه بصارف، و كل واحد يجد نفسه بهذه الصفة، و لأن في أفعال الخلق ما هو قبائح كالكفر و الظلم و الكذب و الافتراء على الله و تكذيب الرسل و قتلهم و غير ذلك، و الحكيم الغني العالم بقبحها العالم بغناه عنها متعال أن يفعلها أو يريدها أو يرضاها أو يأمر به تعالى عن ذلك علوا كبيرا، و لأن الله تعالى أمر بالخير و وعد عليه الثواب العظيم و نهى عن الشر و أوعد عليه العذاب الأليم و أرسل بذلك الرسل و أنزل الكتب و أقام الحجج، فلو كانت هذه أفعاله لكان ذلك عبثا و خروجا عن الحكمة.

....

قوله: **[لم علمت أن غير الله يكون محدِثاً لبعض الأفعال؟]** المحدث هو الفاعل و هو القادر المخلى بينه و بين الفعل إذا لم يوجد إلجاء و لا اضطرار فإنه يقدر على إحداث الفعل حسب دواعيه و قصوده، كما يمتنع عن إيجاده حسب كراهته و صوارفه.

قوله: **[علمته باضطرار]** علما حضوريا لا يمكن صرفه و لا رده، و العبد هو الفاعل على الحقيقة لفعله، و الله ليس مسؤولا عن فعل الإنسان، فلو كان الله هو الفاعل على الحقيقة لفعل الإنسان لما صح التكليف و لما حسن، ثم إن العبد يجد في نفسه أنه قادر على فعله "الترك و المجيء" و يجد أنه حر و مسؤول عليه، و لو انتفى هذا لأنكرنا الضرورة و كنا مكابرين، و لو كان الله فاعلا على الحقيقة لفعل العبد و كان العبد فاعلا للظلم لجاز أن يكون ظالما و لو فعل العبد الشر لكان الله شريرا و الله منزه عن هذا، و لو كانت أفعال المكلف أفعالا لله لانتفى التكليف، إذ كيف يأمر بشيء ثم يخلقه في عبده، و إذا كان الله هو الذي يُخطر في العبد الكفر و يخلقه ثم يحاسبه عليه فهذا عين العبث و الظلم، "تعالى الله عن ذلك"، و لبطل كل من الأمر و النهي و بعثة الأنبياء، لبطُل

الثواب و العقــاب، إذ كيف يأمر بشيء ثم يخلقه في عبده، و إذا كان الله هو الذي يُخطر في العبد الكفر و يخلقه ثم يحاسبه عليه فهذا عين العبث و الظلم، "تعالى الله عن ذلك"، و الضرورة نقصد بها ما يحصل فينا، لا من قبَلنا، أضف إلى هذا أن العبد في إحداثه لفعله يحتاج لعدة أسباب، كارتفاع الموانع و الحواجز و وجود آلات افعل كالجوارح...و الله منزه عنها.

و اعلم أن هذا الكلام كلام في خلق الأفعال، فنقول: أن المذاهب في الأفعال، إما جبرية و إما من يقول بالاختيار، أما من يدّعي التوسط فهو ليس بشيء سوى الجبر، فروا منه فوقعوا فيه، و القائلون بالاختيار قالوا أن العبد قادر بقدرة أعطاه الله إياها فهو متمكن من إيجاد أفعاله و مؤثر فيها باستقلاله، و توقف حركاته و سكناته على اختياره، و علمنا بذلك ضروري لما يجده كل أحد من نفسه في حال تردده بين القيام و القعود أن له أن يقوم و أن له أن يقعد، و أن له أن يأتي الشيء كما أنه له أن يتركه، و لولا أن الإنسان مختار متمكن من أفعاله لما كلفه تعالى، و ذهب بعض المعتزلة إلى أن أفعاله الإنسان لا تتصف بأنها أمور موجودة حقيقة، وإنما هي صفات إضافية، أما القائلون بالجبر، فقد كابروا العقول و عاندوا، و قالوا أن العبد ليس متمكنا من أفعاله، و لا توقف لها على تأثيره بل إنه لا يقدر على تأثير و لا عن فعل و لا حركة و لا سكون، و الله هو المحرك المسكن، فالكفر و الفجور و الفواحش منه تعالى عن ذلك، و ذلك تحت قاعدتهم المعروفة أنه لا فاعل في الوجود إلا الله، و القول بوجود فاعل آخر على الحقيقة يؤدي بنا للشرك، و أن يقع في ملك الله ما لا يريده، أما من ادعى التوسط من الأشاعرة فقد جاؤوا بكلام عجيب، فزعموا أمرا لا تحقق له، سموه كسبا، و قالوا أن العبد لا فعل له و رددوا مقولة الجبرية في أنه لا فاعل إلا الله، و أنه ليس للإنسان سوى الإرادة، فمتى أراد فعلا ما خلقه الله فيه، و جاؤوا بمصطلح الكسب كي يوهموا الناس أنه من كلام الله حين قال: "لها ما كسبت"، و عرفوه أنه تصرف في الفعل بقدرة تقارنه في محله، فتجعله بخلاف صورة الضرورة، محركة اليد عند الارتعاش، وكل ذي حس سليم يفرق بين حركة يده على طريق الاختيار، وبين حركة الارتعاش، ففسروا الكسب بما يرجع للمحلية، أي أن العبد محل لما

....

يجريه الله عليه من الأفعال، و الزاني و الكافر ليسا بموجدين لفعل الزنا و الكفر، بل الله هو الذي أوجدهما في العبد، فليس للعبد أثر في أفعاله و كل حركاته و سكناته، فأعمال فرعون و النمرود كلها مخلوقة لله، و العبد محل لا غير، و عرّفوا الكسب بأنه تعلق قدرة العبد و إرادته بالفعل المقدور، و قالوا أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها وليس لقدرتهم تأثير فيها، بل الله سبحانه أجرى العادة بأنه يوجد في العبد قدرة و اختيارا، فإذا لم يكن هناك مانع أوجد فيه فعله المقدور مقارنا لهما، فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى إبداعا و إحداثا و مكسوبا للعبد. و المراد بكسبه إياه مقارنته بقدرته و إرادته من غير أن يكون منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلا له. فصرف العبد قدرته وإرادته نحو الفعل كسب و إيجاد الله الفعل عقيب ذلك خلق. و معنى صرف القدرة جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف يحصل بسبب تعلق الإرادة بالفعل لا بمعنى أنه سبب مؤثر في حصول الصرف، إذ لا مؤثر إلا الله تعالى، بل بمعنى أن تعلُق الإرادة يصير سببا عاديا لأن يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير لوجد الفعل، فالفعل الواحد مقدور لله تعالى بجهة الإيجاد و للعبد بجهة الكسب. و جاء في النبراس ما لفظه: الله تعالى خلق و العبد كاسب، و تحقيقه أن صرف العبد قدرته و إرادته إلى الفعل كسب و هذا بأن تتعلق إرادة العبد بالفعل فيخلق الله تعالى فيه قدرة متعلقة بالفعل.. و إيجاد الله تعالى الفعل عقب ذلك أي بعد صرف الدرة و هذا تأخر ذاتي للأن القدرة مع الفعل عندنا خلق و ملخصه أن العادة الإلهية جارية بأنه إذا تعلق العبد بالفعل خلق الله سبحانه فيه قدرة مصروفة إلى الفعل ثم خلق فيه الفعل. انتهى، و هنا نسألهم هل الكسب يعني أن للعبد مدخلية في التأثير في أفعاله في إيجادها من العدم إلى الوجود، أم لا؟، فإن قالوا نعم، وافقوا العدلية، و إن قالوا لا مدخلية له في إيجاده، لا حركاته و لا سكناته، و ليس لقدرته تأثير، بل لا يتوقف الفعل على قدرته الحادثة أصلا، كانوا جبرية، نسألهم عن الإرادة هل هي مقدورة للعبد أم لا؟ إن قالوا نعم فقد أثبتوا قادرا غير الله و فاعلا غيره و خرجوا من مذهبهم، و إن لم يثبتوها فلا معنى لقولهم بالكسب و لا أنهم متوسطون لا جبر و لا تفويض، و الكسب كما يتضح هو اسم بلا

....

مسمى، بل يعني أن العبد مجرد محل لفعل الله، بل قد صرح الأبهري بأن الجبر هو الحق، فتأمل. و أُلزم بأن ذلك تكليف بما لا يطاق و هو قبيح، فالتزم، و قال ليس بقبيح لأن العقول لا تحسن و لا تقبح، و هذا من عجيب الأقوال، بل إنهم ليقولون منكرا من القول و زورا. لذلك قال الرازي في المحصل أن الكسب اسم بلا مسمى. و حين عرض صاحب النبراس سؤالا فقال ما معناه كيف يكون الكسب قبيحا رغم أنه اعتباري و الخلق حسن، فأجاب بما يقتضي التصريح بالحسن و القبح العقليين اللذان نفاهما رأسا، فقال ما لفظه: قد ثبت أن الخالق حكيم لا يخلق شيئا إلا و له عاقبة حميدة...إلخ. قلت: كيف عرفتم هذا بعقل أم بسمع، إن كان بالعقل ناقضتم أنفسكم، و إن كان بالسمع قلنا فلم قلتم أنكم غير مطلعين على وجه هذه الحكمة، و أنتم لا تعرفون الحكمة أصلا بالعقل، فكيف تثبتون وجها لها، فإثبات شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له. و العجب كل العجب كيف ناقض نفسه بنفسه في نفس الأسطر مبينا حسن خلق الله حين قال ما لفظه: كما في خلق الأجسام الخبيثة الضارة المؤلمة كالعقارب...فقد يكون فيها منافع عظيمة...الخ. قلت: فلم قلت بعد ذلك أن الأشعري يرى و يعتقد أن أفعال الله تعالى حسنة بذاتها و أنه ليس حسنها بالنظر إلى المصالح المترتبة عليها لأنه لا يقبح منه شيء فكيف استحسنتم منافع الأجسام الخبيثة. فتأمل فقد عميت بصيرتهم و أضلهم هواهم.

و إن قلت: ما الكسب عند المعتزلة؟ قلنا: الكسب عند المعتزلة يعني كل فعل يُستجلب به نفع، أو يدفع به ضرر، لذلك يسمون حرفهم و ما يحصلون به نقودا مكاسبا، و هذا في اللغة، فإن قيل خبرونا عن معناه في الاصطلاح الكلامي، قلنا: أن الاصطلاح على ما لا يعقل محال، فالكسب اسم بلا مسمى، فكيف نبحث له عن اسم في الاصطلاح الكلامي، فالشيء يعقل معناه أولا ثم يوجد له اسم في اللغة.

....

أمـا قـولهم بأنـه لا فاعـل إلا الله و لا قـادر إلا هـو، و غـير ذلـك يسـتلزم الشـرك فباطـل، فنقـول ردا عليهم، بما أنكم أثبتم صفات له قديمة، كالعلم و الحياة، فلم لا تقولون أن القول بكون الإنسان عالما و حيا يستلزم وجود حيين اثنين، و عالمين اثنين، إذ ما يجري على القدرة يجري على الحياة و العلم، فكلها صفات لله، أي يستلزم أنه لا حي إلا الله، و هذا باطل عقلا و نقلا، و يكون بذلك خطاب الله تعالى للمعدوم، إذ لا موجود إلا الله، فإن قيل نحن نحصر الكلام في القدرة لا غير، قلنا ما الداعي لذلك، فالكل يستلزم الشرك مع الله، فإن قالوا تلك الصفات لا تعد شيئا أمام صفات الله، قلنا لهم و هل قلنا أن تعد شيئا أمام صفاته.

و قالوا أن الله لا يشاركه أحد في الإيجاد، لكنا نقول أن نفي الإيجاد لا يستلزم نفي الإحداث والتأثير والإيقـاع للفعـل بالقـدرة والاختيـار؛ كمـا قـال بعـض العدليـة علـيهم السـلام، فالـذي نفـاه أخـص مـن الإيجاد لأنه إنما نفى المشاركة له تعالى في الإيجاد وما نفى الإيجاد من غيره تعالى مطلقاً.

أما ما تمسكوا به أيضا في قولهم أنه لو كانت المعاصي واقعة من العصاة بدون إرادته تعالى لزمت مغا لبتهم له في ملكه تعالى، كما قال الاسفراييني "سبحان من لا يجري في ملكه إلا ما يشاء"، لكن هؤلاء غفلوا عن كون إثبات مخالفة بعض العباد وموافقة بعضهم يناقض ما تشبثوا به ههنا، فنسأن ألا تقع المخالفة في الأوامر والنواهي الشرعية؟، فسيقولون نعم، لأنهم إن قالوا بغير ذلك كانوا سفسطائية لا يحدثون، وإن كانت مخالفة الأوامر والنواهي الشرعية مستلزمة للمعاندة، و جريان فيها في ملك الله و هو لا يريدها، فإما أن هذه المعاندة تستلزم المغالبة والغلبة أو لا، إن قالوا بالأول فقد لزمهم ما ألزموا به المعتزلة، من جريان ما لا يشاء الله في ملكه، وكفى الله المؤمنين القتال، وإن قالوا بالثاني فقد اعترفوا بفساد ذلك الإلزام "و الله لا يحب الفساد" و ظهر أنهم "يخربون بيوتهم بأيديهم" ثم إن مواقفة بعض العباد ومخالفة بعضهم يدل على تفاوت إرادتهم، وعلى أنها مؤثرة في الترجيح وأن قدرهم تؤثر على وفق إرادتهم لا على وفق إرادته تعالى؛ لأنه قد مكنهم ووكلهم إلى اختيارهم وعرفهم ما هو الذي

....

يريده ويحبه ويرضاه منهم، فهو تعالى قد أراد أن يوفقوا في أفعالهم بإرادتهم فمن طابق ما يريد تعالى فهو الموافق، ومن خالفه فهو المخالف، ثم نزيد على ذلك بقولنا أن الذي خيرنا لم يكن ليجبرنا، لأن في ذلك تناقض ظاهر، و عبث باطل تعالى الله عن ذلك.

و نحن نقول، أن الله أقدرنا على أفعالنا، و إعطاؤنا القدرة يدل على كماله، لا أنه يدل على أنه يتكامل بإعطائنا القدرة كما يقال، و يلزم من قول الأشاعرة أن الله عاجز عن إعطائنا القدرة المؤثرة، ليظهر منهم المؤمن و الكافر، العاصي و المطيع، مع علمه بذلك، فهذا الملك أقدر و أكمل من الذي له عبيد لا يقدرون على القيام و القعود حتى يقيمهم هو أو يقعدهم هو، فهو المحرك لا غير، في كل صغيرة و كبيرة، في كل أفعال الجوارح لسانا و يدا و رجلا، و يرد عليهم قوله تعالى: "و ما الله يريد ظلما للعباد" حين قالوا أنه لا يجري في ملكه ما لا يشاء، و الظلم لا يشاؤه الله و يريده، فالظلم في الشاهد موجود و واقع و منكر ذلك مكابر، و مختصر قولهم و لازمه، أنه لا فاعل إلا الله، و عليه لا فاعل للمعصية إلا الله، و أن الله عاجز حين قصروا قدرته تعالى على فعله لو يجعلوا له إقدارا لنا على أفعالنا، فقد منعوا أن يخلق الله قدرة مؤثر في عباده.

و لزوم عجزه تعالى ظاهر، و هذا لأنهم قصروا قدرته تعالى على أفعاله فقط و لم يجعلوا له الاقدار لنا على أفعالنا و نحن نقول أنه قادر على أفعاله و مُقدر لنا على أفعالنا، فله عندنا تبارك و تعالى كمال التقديس بالقدرة و الاقدار لنا أي خلق القدرة المؤثرة منا، و لزم هؤلاء الأشاعرة عجزه تعالى عن ذلك، فلو كان لملك من الملوك عبيد يعملون في مملكته قادرون على التصرف فهم متمكنون منه فتنفذ في بلادهم أوامرهم و نواهيهم و هو أيضا مكنهم من جميع الآلات مختارا لأت يكونوا قادرين على طاعته و معصيته و لو أراد لمنعهم بقدرته القاهرة و لكنه أراد أن يكونوا مختارين ليظهر منهم المطيع و العاصي في الخارج، فهل هذا الملك أقدر و أكمل و أجل أم الملك الذي له عبيد لا يقدرون على شيء لا على القيام و لا على القعود، فيكون هو المحرك المسكن لهم، فهؤلاء الأشاعرة لم يجعلوا

....

قدرته تعالى مؤثرة في غير أفعاله و لم يجعلوه تعالى خالقا فينا لقدرته مؤثرة منا إنما هو الذي لا يزال في كل لحظة يؤثر و يوجد و لا يتعدى تأثيره إلى غير فعله تعالى و هذا هو الذي يلزم منه عجزه تعالى.

قال هؤلاء الأشاعرة أنه لا يقع في ملكه إلا ما يريد، و نحن نعلم أن هذا الكلام لوازمه باطلة شنيعة كما لا يخفى على لبيب، و يرد عليه قوله تعالى "و ما الله يريد ظلما للعباد" فنزه تعالى نفسه عن إرادة الظلم و الظلم لا شك و لا ريب أنه واقع من جهة العباد الظالمين، و كل واقع لهم مراد لله تعالى و هذا رد صريح على الآية الكريمة، فإن قالوا أن هذا الظلم ههنا المراد منه بالنسبة إليه لا إلينا، فنقول أن الله حرم الظلم على نفسه نعم، كما حرمه على عباده، و لم يرده منهم، ثم إن الظلم واقع فإرادته تعالى له تصادم صيغة النكرة العامة للظلم مطلقا أعم من أن يكون نسبيا أولا و لو أردنا أن نلزمهم هذا بنحو آخر، قلنا: قوله تعالى ظلما بصيغة النكرة و هو لا يكون كذلك و إلا فيما له أجزاء أو جزئيات كما نقول لا أريد شيئا من التمر أو من غيره، فأثبت الله تعالى للظلم افرادا و قد تقرر أن ثبوت شيء لشيء فرع لثبوت المثبت له، فالظلم على هذا ثابت أي واقع لكن الله لا يريده عندنا و عندهم كل واقع مراد، فيلزمهم أن الظلم مراد، فإن قالوا هذا لا يقتضي إلا ثبوت الظلم في نفس الأمر لا الخارج قلنا كذلك نقول لكنهم يقولون أن الظلم غير متصور من الله لا لكونه تعالى لا يفعل الظلم عدلا منه و حكمة و لا لكونه تعالى مالكا كما يغالطون بل لكونه لا ظلم و لا عدل في نفس الأمر فعدله و ظلمه سواء، مع أنهم يجعلون الثبوت رديفا للوجود فلا يصح قولهم بالثبوت في غير الخارج. و هذا الموضوع متعلق بثبوت الذوات و شيئية المعدوم.

و مما يتشبثون به لإثبات أنه لا فاعل إلا الله، قولهم أن الله علم ما كان و ما يكون أبدا فلا خروج عنه و إلا انقلب العلم جهلا، فعلمه تعالى يتعلق بالأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر فلا يمكن انقلابه، فالعاصي في علمه تعالى لا بد له من المعصية و المطيع لا بد له من الطاعة فينتفي الاختيار.

....

نقول جوابا على هذا، أن كل من يحتج بسبق علمه تعالى بأعمال العباد و أفعالهم يلزم عنه أن الله مجبر في أفعاله، و أنه غير حر مختار، لا في رزقنا و لا في خلقنا، و لا في خلق أي شيء من الأشياء، فيلزم عنه هذا و إلا انقلب العلم جهلا.

و نزيدك شيئا من مناقضاتهم، قال تعالى: "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" فعند هؤلاء الجبرية أشعرية كانوا أو غيرهم، الآية تعني أنه تعالى هو المغير آخرا و أولا، و لم يغيروا ما بأنفسهم أصلا فخلاصة الآية: إنما يغيروا و لا يغيروا حتى يغيروا و لا تغيير من جهتهم رأسا.

فإذا علمت هذا يا طالب علوم أهل العدل و التوحيد، علمت أن كلامهم يتنزه عنه العامة من الناس فما بالك بخواصهم، إلا أن التعصب قد يعمي البصيرة فيغدوا العالم جاهلا، و العاقل مجنونا، "و لو شئنا لرفعناه بها".

و لا يقصد المعتزلة من قولهم"خلق" بمعنى "إبداع الشيء من غير أصل و لا احتذاء" كما فهمه المخالفون بل لم يقصد أحد من المعتزلة هذا مطلقا، و ما يقصده المعتزلة بالخلق، أي التقدير، فيقال: "خلق الخراز الأديم، و الخياط الثوب: قدره قبل القطع، و اخلق لي هذا الثوب" كما ذكر المصنف في أساس البلاغة. فافهم. و لو كانت أعمالهم العباد مخلوقة لله تعالى كما قالوا لكانت حسنة لقوله تعالى: "الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ..". و على هذا فعبادة الأصنام حسنة لأن الله خالقها، و أن الفجور والزناء واللواط أفعال واقعة بخلق الله وقد أحسنها كما أحسن كل شيء خلقه؟ فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا.

ألم يقرأ هؤلاء القوم كلام الله، القائل: "..."من شر الوسواس الخنّاس.." و هذا يفيد التأثير في الإيجاد عكس ما توهمه القوم، و إلا كيف صح التعوذ منه.

يقول تعالى: "ما أصابك من حسنة فمن الله و ما أصابك من سيئة فمن نفسك"، فأين تذهبون من هذا الكلام فإنه ذكر للعالمين لمن أراد منكم أن يستقيم، فقوله تعالى "وما أصابك من سيئة فمن

....

نفسك" لا يعني إلا أن العبد مختار في فعله و هو من صدرت عنه السيئة و عليه فهو الموجد المؤثر فيها و إلا فما معنى قوله تعالى: "فمن نفسك"، فإذا ثبت أن العبد مختار مؤثر في إيجاد فعله فإن الله لا يعذب عبدا على فعل لا أثره له فيه فإنه ظلم، و إضافة الحسنة إلى الله تعني أن الله لا يفعل إلا الخير و إن كانت الحسنة تعني الطاعة فهذا يعني أنها بتوفيقه و تيسيره و لطفه و هدايته.

و اعلم أنّ المعتزلة قسّموا الأفعال إلى نوعين: أفعال اضطرارية و أفعال اختيارية، مباشرة و غير مباشر، فالاضطرارية تحدث دون قصد أو إرادة من العبد أما الاختيارية فهي التي تحدث بعلم و قصد و إرادة من العبد، أما الأفعال المباشرة فهي التي يحدثها العبد ابتداء في محل القدرة أي في إطار قدرته، و غير المباشرة هي آثار ثانوية له أو ناتجة عن الفعل المباشر، و تسمى الأفعال "المتولدة".

و الأفعال المتولدة باعتبار محل القدرة على قسمين:

الأول كالمباشر من حيث كونه في محل القدرة أي يبقى في دائرة قدرة الإنسان كالعلم الحاصل بعد النظر، أي أن العلم متولد عن النظر.

الثاني يتعدى محل القدرة إلى غيره، مثلا الصيد الذي يعتمد على القوس و الرمح، فاعتماد اليد فعل مباشر لكنه اعتمد على غير محل القدرة أي على غير الانسان القادر نفسه، و الصيد يتولد عن الاعتماد و الحركة، و هي الفعل الثاني غير المباشر .

و الأفعال المتولدة بلحاظ الأسباب على ضربين:

ما تحتاج في وجودها إلى تجدد الأسباب، و هذا كالنظر الذي يحتاج إلى التجدد ليحصل العلم، فالعلم متولد عن تجدد الأسباب التي هي النظر.

ما لا يحتاج إلى التجدد، فقد ينشأ هذا عن هذا دون تجدد السبب، كحال رمينا للقوس فالقوس يستمر في حركته نحو الهدف دون تجدد السبب و هو الرمي أو الدفع.

....

أما أصحاب المعارف و قولهم أن الأفعال تقع من الإنسان بالطبع فلا يلزم عنه الجبر، ولا يلتزمون بذلك، فكل لبيب يعلم أن الجاحظ والنظام وثمامة و مُعمّر و غيرهم من أصحاب المعارف، من شيوخ الاعتزال الكبار والمناظرين في مسألة الأفعال والقائلين بأن العباد مؤثرون في جميع أفعالهم بطريق الاستقلال فلو كانوا جبرية لما كانوا من المعتزلة بحال من الأحوال فضلاً عن أن يكونوا من المجادلين المدافعين عن مذهبهم أعظم دفاع وجدال، و لو كانوا جبرية لطردتهم المعتزلة كما طردت ضرارا و غيره.

قوله: **[العقلاء]** العقل لغة: جاء في لسان العرب أنه العقل من عقل يعقله عقلا و معقولا، و رجل عاقل هو الجامع أمره، و رأيه، مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوامه، و قيل العاقل الذي يحبس نفسه و يردها عن هواها، أخذ من قولهم: قد اعتقل لسانه إذا حبس و منع من الكلام، و سُمي العقل عقلا لأنه يعقل صاحبه من التورط في المهالك، أي يحبسه، و في الاصطلاح عُرِّف بأنه جملة من العلوم مخصوصة متى وجدت صح من العبد النظر و الاستدلال، و هناك خلاف داخل مدرسة المعتزلة في مفهوم العقل، حيث يذهب أبو الهذيل إلى أنه علم ضروري أو علم اضطراري، أما الجبائي فيرى انه لا فرق بين العقل و العلم، أما القاضي فيذهب إلى الربط بين العقل و مناط التكليف، و العقل نوعان غريزي و مكتسب، الغريزي هو العلوم الضرورية كاستحالة اجتماع النقيضين، و المكتسب هو الذي ينطلق من العقل الضروري ليصل لعلم مكتسب يحصل له بعد النظر و الاستدلال.

قوله: **[عندهم علم ضروري بحسن مدح المحسن و ذم المسيء]** العلم الضروري هو العلم الذي يجده الإنسان في نفسه، كاستحالة اجتماع النقيضين، وأن الكل أكبر من الجزء، وكالعلم بحسن العدل، وقبح الظلم، و حسن مدح المحسن، فهذه علوم فطرية مركبة في الإنسان.

....

قوله: **[ولم يكن علمهم بذلك ضروريا حتى يكون علمهم بكونهما فاعلين ضروريا لأن هذا العلم فرع على ذلك العلم]** أي لو لم يكن علمنا بكوننا فاعلين ضروريا لما علمنا قبح فعل بعينه و حسن فعل بعينه.

بيان الملازمة: الإنسان يجد في نفسه أنه فاعل لبعض الأفعال ضرورة، و عليه فكل فعل يقوم به إما أن يستحق عليه المدح أو يستحق عليه الذم، و لا يجوز أن يكون غيره مستحقا للمدح أو الذم، إذا كان هو فاعله على الحقيقة، فذلك عبث، وبالتالي العلم بحسن فعل أو قبحه، يستلزم وجود ذلك الفعل أولا حتى نحكم عليه، و هذا يعني أن الحسن و القبح ثابتين في نفس الأمر.

فإن قلت: ما أنكرت أن يكون العالم موجبا عن القديم؟ قلت: لو كان كذلك لكان قديما مثله و لما كان بهذه الصفة من [التدبير] و الحكمة و التقدير بحسب المصالح.

فإن قلت: ما أنكرت أن يكون وجود القديم عن موجِب؟ قلت لا يخلو إما أن يكون محدثا أو قديما، فمحال أن يكون محدثا، و لو كان قديما لم يكن أحق بإيجاب القديم من القديم بإيجابه.

....

قوله: **[موجبا]** الإيجاب النافي للاختيار.

قوله: **[لو كان كذلك لكان قديما مثله]** فلو وجد العالم بإيجاب أي لا على سبيل الاختيار، لكان قديما، أي أنه تعالى علة موجبة لأول الأسباب الموجبة التي يتسلسل منه الأسباب و المسببات، لأن العلة لا تتراخى عن المعلول و لا تنفصل عنها، لأنهما يوجدان معا، و لا يتصور انفصالهما عن بعض، فيكون العالم قديما، و إن كان ذلك كذلك، يكون العالم على غير ما هو عليه الآن من الصنعة و الإحكام و التدبير، وفق مصالح الناس و ما يكفل سعاتهم، و يكفل صحة تكليفهم، لأن فاقد الاختيار لا يمكن أن يفعل بإحكام و لا أن يدبر أحس تدبير، لأنه لا خيار لديه في الفعل أو الترك.

أما الأشاعرة فاعلم أن أقوالهم مستلزمة لقدم العالم و إن لم يصرحوا بذلك و تهربوا منه، إلا أن قولهم هو عين القول بقدم العالم، حتى و إن ظهر من كلماتهم أنهم يكفرون من قال بغير ذلك، و ذلك حين نفوا الاختيار عنه تعالى، لأن المرجح عندهم في أفعاله تعالى هو مجرد الإرادة القديمة وكل قديم لا اختيار فيه قطعا وإجماعا، فينتج أنه لا اختيار في أفعاله تعالى.

و بيان ذلك كما ذكر المحققون أن المرجح إذا كان عند المجبرة قديماً كان الترجيح المستند إليه بغير اختيار فلا يكون مستنداً إلى المختار من حيث كونه مختاراً تعالى، لا يقال: قدم المرجح لا يستلزم

....

قدم الترجيح، لأنا نقول: لو فرضنا صحة هذا لم يقدح في مطلوبنا من لزوم عدم اختياره تعالى على مذهب المجبرة، لكنه غير صحيح نظراً إلى مذهبهم في أن الإرادة متعلقة لذاتها القديمة، فتعلقها قديم لقدم ذاتها، ولا معنى لتعلقها إلا ترجيحها عندهم، فالترجيح قديم عندهم بالضرورة، على أنا نقول: لو كان الترجيح حادثاً لأفتقر إلى ترجيح آخر إلى أن يدور أو يتسلسل وكلاهما محال، ثم إنه قد صرح الرازي وغيره بأنه إذا حصل المرجح وجب الفعل.

أيضا قولهم بقدم الإرادة وأنها هي المرجح لا غيرها يستلزم أن لا يصح تعلقها بغير ما تعلقت به أزلاً -أعني التعلقات الأزلية- فهم شركاء الفلاسفة في هذه اللوازم، ألا ترى أنهم يقولون إن الظلم محال من الله تعالى، أي لا يتصور، ولا يكون مقدوراً له تعالى أصلاً، ومع ذلك قالوا إن تمدحه تعالى بقوله: {وَمَا رَبُّكَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ} وأمثالها تمدح بعدم فعله للمحال، ومعلوم أنه إنما يتمدح بترك ما يترك بالاختيار لا المحال فافهم، وقد ظهر أن قولهم: بقدم الإرادة، وقولهم أنها هي المرجح بمجردها بناء على نفي الحسن والقبح عقلاً يستلزم مذهب الفلاسفة شاءوا أم أبوا.

وقال الإمام الرازي في المباحث المشرقية كما نقله عن الجلال الدواني في شرح العضد ما نصه: والحق عندي أنه لا مانع من استناد كل الممكنات إلى الله تعالى ابتداء لكنها على قسمين:

منها: ما إمكانه اللازم لماهيته كاف في صدوره عن الباري فلا جرم يكون وجوده فايضاً على الباري تعالى من غير شرط.

ومنها: ما لا يكفي إمكانه بل لابد من حدوث لا من قبله، فتكون الأنوار السابقة مقربة للعلة الفياضة إلى الأمور اللاحقة، وذلك إنما ينتظم بحركة سرمدية دورية، ثم إن تلك الممكنات متى استعدت للوجود استعداداً تاماً صدرت عن الباري وحدثت، ولا تأثير للوسائط أصلاً في الإيجاد بل في الاعداد، انتهى.

قال الدواني بعد إيراده ما لفظه: وهذا ما ذكرنا أنه تحقيق مذهب الفلاسفة بعينه، وإثباته للحركة

....

السرمدية الدورية مبني على مذهبهم كما لا يخفى، انتهى.

و عليه فلازم مذهب الفلاسفة لازم مذهب هؤلاء.

أما المعتزلة و معشر العدلية فإنهم لما تيقنوا ما يرد على القول بقدم الإرادة من لزوم الإيجاب المنافي للاختيار، قالوا بأنها حادثة وأنها من أفعاله عز وجل، وأنها موجودة على حد وجوده، أي أنها لا في محل؛ لأنه تعالى موجد لا في محل، فلا يلزم القول بأن ذاته محل للحادث، إذ ليست الإرادة عندهم من الصفات الذاتية.

قوله: **[و لو كان قديما لم يكن أحق بإيجاب القديم من القديم بإيجابه]** و لو كان ذلك القديم قديما على الفرض، لما كان القديم الذي نراه الواجب الوجود أحق بالإيجاب و الإيجاد من القديم الموجَب عنه، بمعنى آخر، الموجَب لا على سبيل الاختيار، ليس أحق بالإيجاب من الموجِب لا على سبيل الاختيار. أي ليس أحدهما أحق بالإيجاد و الإيجاب من الآخر.

باب معرفة القديم بصفاته

اعلم أن محدث العالم شيء مخالف لسائر الأشياء، و ليس بجسم و لا عرض و لا مشبه لهما بوجه من الوجوه و لا يشغل جهة و لا يحل في جرم و لا يكون في مكان و لا يدرك بحاسة من الحواس و ليس بمرئي في نفسه، قديم مختص بالأولية، لم يتقدمه عدم، قادر لذاته على جميع المقدورات، عالم بذاته بجميع المعلومات، حي لذاته، سميع بصير لذاته، مدرك للمدركات كلها لذاته لا لمعان أوجبت ذلك، متكلم بكلام يخلقه في بعض الأجرام كما يخلق سائر الأعراض، مريد، غني لا يجوز عليه الحاجات، واحد فرد لا ثاني له، حكيم، عدل لا يفعل إلا ما تقتضيه الحكمة، ليس في أفعاله ظلم، و لا عبث، منزه عن جميع المقبحات، متعال عن أن يضل عباده ثم يعذبهم أو يعاقب على غير جرم أو يكلف ما لا يطاق، و من حكمته خلق العالم الذي هو حسن و نعمة و منها تكليف عباده.

....

قوله: **[معرفة]** للمعرفة اصطلاحات عدة، منها أنها إدراك الجزئيات، و قيل أنها التصور و العلم هو التصديق، و قيل أنها مطابقة إدراكين، من أدرك شيئا و انحفظ أثره في نفسه، ثم أدركه ثانيا، و عرف أن الذي أدركه بالإدراك الثاني هو ما أدركه بالإدراك الأول، فهو المعرفة.

و عرف القاضي عبد الجبار المعرفة، بأنها الاعتقاد المفضي إلى سكون النفس، أي ما أدى إلى سكون النفس، و ثلج الصدر، و طمأنينة القلب، أي الاعتقاد الجازم، و هو لم يفرق بين العلم و المعرفة و جعلها واحدا، فيسمى كل عا لم عارفا

و في نظرية المعرفة، المعرفة حين تطلق فيراد بها مطلق العلم، أي تبحث عن العلم من حيث هو علم، دون قيد و لا تخصيص، مجردا عن أي اعتبار.

....

قوله: **[بصفاته]** أما الصفات، فهي قطب رحى العدل التوحيد في كلام المتكلمين، و باختصار، فالصفات منها صفات ثبوتية و منها صفات سلبية، و نعني بالثبوتية الوجودية أي أنها ثابتة له تعالى، كالعلم و القدرة و الحياة و الوحدانية، ... أما الصفات السلبية، فنعني بها نفي النقص عنه تعالى، لأنها عدمية، و السلب يعني سلبها عنه، كسلب التحيز و سلب التركب و سلب الجهل...و أما الصفات الفعلية فهي تلك الصفة التي لا يكفي في ثبوت تحقق الاتصاف بها ثبوت الذات، بل لا بد من فرض أمر خارج عن الذات و هو الفعل، مثل الخلق و الرزق و العدل والكلام في العدل كلام في صفات الفعل، و لن نغرق القارئ في دقيق الكلام في المسألة لأنها معقدة، إلا أننا نقول: سيأتيك الكلام في صفاته الذاتية، و هنا سنناقش كيفية استحقاقه لها، و لا يعنينا كلام الفرق الإسلامية الأخرى إلا ما سنورده في الرد على الأشعرية بشيء من التخليص، فمذهب العدلية أن الله تعالى يستحق صفاته –أي كونه قادرا عالما حيّا سميعا بصيرا موجودا– لذاته، أي أنه لا يحتاج في ثبوتها له إلى غيره، و لا يعلم بعلم إذ لو كان ذلك كذلك لكان محتاجا إلى ذلك العلم حتى يصح كونه عالما، و الله غني كما سيأتيك، فهو عالم لم يزل عالما كما أنه قادر لم يزل قادرا، حيا لم يزل حيا، و لو كان يعلم بعلم فهذا يعني أنه علمه موجود، و هو إما أن يكون محدثا و إما أن يكون قديما و أنت قد عرفت معنى الحدوث و القدم، ولو كان علمه محدثا فذلك يعني أنه كان في وقت من الأوقات جاهلا و الجهل صفة نقص لا تجوز على الباري، ثم حدوثه يؤدي إلى كونه أحدثه من قبل أن يعلمه و الذي ليس بعالم لا يصح منه فعل العلم، أما إذا كان قديما فهذا يوجب وجوده واجبا يستغني في وجوده عن الباري و يستغني في وجوده عن موجد، و هذا يعني أنه يساوي للباري في الإلهية، لم يبق إلا أن يكون الباري عالما لذاته و قادرا لذاته.

و هذا مختصر الكلام في كون استحقاقه تعالى لها لذاته، و الخلاف موجود داخل المدرسة الاعتزالية في كيفية استحقاقه، فذهب أبو علي الجبائي يستحق الصفات الأربعة –العلم القدرة الحياة الوجود–

....

لذاته، بمعنى أنه ليس هناك مفهوم نتصوره من وراء إطلاق هذه الصفات على الله، بمعنى آخر، لا يقتضي كونه عالما صفة هي حال علم أو حال يوجب كونه عالما، أما أبو هاشم، فقال أنه يستحقها لما هو عليه في ذاته، أي أنه هناك صفة وراء الذات توجب كون الباري متصفا بالصفات الأربعة.

و هذا الكلام كما لا يخفى لا يعني أن التوحيد كان لا يعني إلا نفي الصفات الزائدة على الذات بهذا، و إنما كان أيضا يدور حول نفي الجسمية و نفي التركيب و نفي الشريك، و أنه لا فوق و لا تحت و لا شمال و لا يمين، و نفي دعاء غير الله و غير ذلك.

قوله: **[شيء]** الشيء هو ما يصح أن يُعلم و يُخبر عنه، أو اسم لما يصح أن يعلم أو يحكم عليه أو به، موجودا كان أو معدوما، واجبا كان أو ممكنا، لذلك قال الشيخ الجبائي، الشيء سمة لكل معلوم، لذلك يجوز إطلاق اسم الشيء على الباري إن كان المراد منه ما تقدم، من كونه معلوما، أو مخبرا عنه، لذلك قال الله: "قل أي شيء أكبر شهادة قل الله".

قوله: **[مخالف لسائر الأشياء]** المخالفة هي عدم وجود وجه للاتفاق أو التشابه من أي جهة، فهو مخالف لكل الأشياء، و عليه مخالف لكل المعلومات، فالمعلومات حسب القسمة، إما قديم أو محدث، و المحدث إما جسم أو عرض أو جوهر، و الباري عز وجل يختلف عن كل المعلومات، أي عن كل الأشياء.

قوله: **[و لا يشغل جهة و لا يحل في جرم]** لا يشغل لا أمام و لا فوق و لا تحت و لا يمين و لا شمال و لا خلف، فهي مخلوقة، فالباري منزه عن المكان و المخلوق، و لو كان فيه لاحتاج إليه و أصبح مفتقرا له، و لما كان غنيا، و إذا لم يكن غنيا و كان محتاجا لما كان قديما و لما كان إلها، فلا يقال "أين هو" فلا أين لمن أيّن الأين، و المكان إنما يجوز على الجسم الذي يجاور مكانه أو على العرض الذي يحل كحلول السواد في السواد، و الله يتعالى عن الأمرين، فلا يجوز عليه الكون في

....

المكان، و قولنا أن الله في كل مكان أو شيء من هذا القبيل، فهذا لا يكون إلا مجازا من حيث أنه يدبر الأمكنة و يحفظها و أنه عالم بما يجري فيها، و لا يعزب عنه مقال ذرة، و العجب أن هناك من الصوفية من يثبت الحلول و الاتحاد و هؤلاء أقوام كفرة خارجون عن ملة الإسلام.

قوله: **[و لا يدرك بحاسة من الحواس و ليس بمرئي في نفسه]** فلو كان يدرك بالحواس لكان جسما، فالحواس لا تدرك إلا الموجودات الجسمية، و لما كان الله منزها عن الجسمية فهلا يُحس بأي حاسة من الحواس، و من أدلة تنزهه عن الجسمية، تناهي الجسم، و كونه محفوفا بالاعدام من الجوانب الستة و الواجب يمتنع تطرق العدم إليه بوجه من الوجوه.

والله لا يُرى بالأبصار و لا تدركه، و الدليل على ذلك، دليل المقابلة، فالرؤية لا تصح إلا بمقابلة المرئي، و الله لا يكون مقابلا مطلقا، لأن المقابلة تصح للأجسام، و لو قيل أن الله يرانا و هو غير مقابل، يقال له، أن الله لا يرى بالحواس حتى يستلزم المقابلة، يقول الزمخشري أن البصر هو الجوهر اللطيف الذي ركبه الله في حاسة النظر به تدرك المبصرات، فالمعنى أن الأبصار لا تتعلق به و لا تدركه لأنه متعال أن يكون مبصرا في ذاته لأن الأبصار إنما تتعلق بما كان في جهة أصلا أو تابعا كالأجسام و الهيئات. و الكثير من الأدلة توضح بطلان الرؤية.

قوله: **[قادر لذاته على جميع المقدورات]** القدرة هي صحة الفعل و الترك بالإرادة، و القادر هو الذي يصح منه الفعل كما يصح منه الترك بإرادته، و صحة الفعل من الله تدل على كونه قادرا، و هي أول الصفات التي تعلم، لأن ما دل على أنه المحدث للعالم دل على أنه قادر، و يقابل القدرة الإيجاب، أي وجوب صدور الفعل عن الفاعل بلا اختيار و حرية، كالنار في إحراقها.

و الدليل على أنه قادر، أنه كلما كان العالم محدثا كان المؤثر فيه قادرا مختارا، و العالم المحدث، تتصف ماهيته بجواز العدم و جواز الوجود، أي أنه ممكن، و إذا كان ممكنا فهذا يعني أنه يحتاج إلى المؤثر، و المؤثر إما مختار و إما موجِب، فإذا كان مختارا فهو المطلوب، و إذا كان موجبِا وجب أن لا يتخلف

....

أثره عن الوجود، و هذا يعني إما قِدم الأثر و إما حدوث المؤثر، و ذلك للتلازم بين الفاعل الموجِب و أثره، كلاهما باطلان أي بطلان قدم العالم و بطلان حدوث الباري.

و أما كونه قادرا لذاته، فيعني أنه لا يحتاج إلى أمر سوى ذاته لأجله أن يستحق صفة القدرة، و لو كان قادرا بقدرة لكان محتاجا في كونه قادرا إلى تلك القدرة، و هو منزه عن الحاجة.

و هو قادر على كل شيء، إلا أن قدرته تتعلق بالممكن لا بالمستحيل، فلا يقال قادر على خلق شريك له، أو قادر على خلق الكرة الأرضية على ما هي عليه الآن و تكون داخل بيضة، فهذا لا تتعلق قدرة الباري به لأنه مستحيل عقلا.

قوله: **[عالم بذاته بجميع المعلومات]** العالم هو المختص بصفة، لكونه عليها لمكانها يصح منه الإحكام تحقيقا و تقديرا، و لا يقتضي كونه عالما أو سميعا أو بصيرا صفة هي علم أو سمع أو بصر، أو حال توجب كونه كذلك، فذاته تكفي للحكم بكونه عالما و ليس هناك شيء آخر غير "الموصوف" ذاته تكون كافية لحصول "الصفة" له، أي لا يحتاج إلى أمر سوى ذاته فاستغنى عن علم يعلم به. و إثبات علمه تعالى بقولنا: أن خالق العالم خالق لكل الكمالات، و فاقد الكمال لا يعطيه، ثم نقول: أن خالق العالم واقعية مطلقة، فالموجود الذي له كل كمال وفعلية، لا يمكن إلا أن يكون واقعية مطلقة، و عليه، الكمالات التي تكون مرجعها بحسب التحليل إلى الوجود ثابتة للخالق، مما يعني أنه تعالى عليم، ثم إن الباري تعالى منزه عن الاحتياج لذلك فكل كمال يتصف به لابد أن يكون عينه و ليس خارجا عنه.

و علم الباري جلّ شأنه إما أن يكون بحضور المعلومات بأنفسها عنده و هو فاسد بالضرورة من وجهين، أما الوجه الأول فلأن المفروض أن هذا العلم سابق على وجودها، و أما ثانيا فلأنه ينافي حدوث العالم.

....

و إما أن علمه تعالى بحصول صورها في ذات الواجب تعالى و هو أيضا باطل، لأن تلك الصور أيضا من الممكنات، فلا بد من علم سابق على إيجادها و هو باطل.

و إما أن يكون بثبوت الممكنات المعدومة بأنفسها في الأزل معرات عن الوجود، و لا يفهم من هذا أن المعتزلة حين قالوا بثبوت الذوات قالوا أنها مناط علم الله تعالى و منها يستفيد علمه تعالى الله عن ذلك، بل هذا رأي فاسد باطل، قال به ابن عربي و سفهه كثير من العدلية.

و يبطل أيضا كون هذا العلم بحصول صور الممكنات و أشباحها قائمة بأنفسها في الأزل، لأنها إما أن تكون ثابتة في الخارج أو موجودة، و الثبوت في الخارج عين الوجود بلا فرق فيتعلق علم الله بالموجود أي لولا الوجود لما علمه، فيكون العالم قديما و لا يكون الباري هو فاعله و هذا باطل.

فلم يبق إلا ان يكون تعالى علمه بالممكنات في الأزل السابق على وجودها بذاته و لذاته.

قوله: **[حي لذاته]** أما أنه حي، فبعد ثبوت القدرة تثبت الحياة، فهو حي لم يزل و لا يزال، فالخالق هو الذي يهب الوجود للمعدوم، و خلقه في الشاهد أحياء، و فاقد الشيء لا يعطيه، ففاقد الحياة لا يهب الحياة، و الحي كما الإمام يحي هو الذي لا يستحيل أن يقدر و يعلم، و إليه ذهب أبو الحسين البصري و الزمخشري و هو قول أبي هاشم، إلا أنه قال بعد ذلك أن الحي هو المختص بصفة لكونه عليها يصح أن يقدر و يعلم.

قوله: **[سميع بصير لذاته]** و السميع البصير من لا آفة به، و الذي يقول به أبو علي و ابنه و أصحابهما البصريون أن معنى وصفنا له تعالى بذلك أنه تعالى مختص بصفة لكونها عليها يصح منه أن يسمع المسموع و يبصر المبصر إذا وجدا، و تلك الصفة هي كونه تعالى حيا بشرط ألا تكون به آفة، و يجوز أن تعود هاتين الصفتين إلى العلم و هو قول الكعبي و البغداديين، أي وصفنا له بأنه سميع

....

بصير مبالغة في كونه تعالى عالما، لأن في الشاهد أكثر ما نحصل به على العلوم هو من هاتين الحاستين، و عليه قولنا سميع بصير مبالغة في كونه عالما.

أما الدلالة على كونه سميعا بصيرا، فالله تعالى حي لا آفة به و ليس بذي آلة بها يكون سميعا بصيرا كما هو شأنه خلقه.

قوله: **[مدرك للمدركات كلها لذاته لا لمعان أوجبت ذلك]** و الإدراك عند الزمخشري غير العلم، و عند غيره هما سواء، و ليست صفاته ثابتة لمعان كما يقول مثبتو المعاني كما سيأتي، في كونه عالما بعلم، وحيّا بحياة و سميعا بسمع و بصيرا بصر...، بل هو عالم لذاته و بذاته، فالعلم ، و القدرة، و السمع، إما أن تكون قديمة؟ أو محدثة؟ أو معدومة، و لا يجوز أن تكون معدومة لأن المعدوم لا حكم له، و لا يجوز أن تكون محدثة، فلو كانت كذلك لكان الله جاهلا قبل حدوثها، و لا حيا و لا سميعا و لا بصيرا، و يجوز أن تكون قديمة، لأنها توجب أمثال القديم و أشباهه، فتكون قديمة معه تعالى، فالقدم من أخص أوصافه تعالى، فثبت أنه عالم قادر لنفسه، بصير سميع لذاته.

قوله: **[متكلم بكلام يخلقه في بعض الأجرام كما يخلق سائر الأعراض]** كلام الله حروف منظومة و أصوات مقطعة، و هو عرض يخلقه الله في الأجسام على وجه يسمع، و يُفهم معناه، و يشتمل على الأمر و النهي و الخبر، فكلام الله مخلوق محدث، و المخلوق هو المقدر من الأفعال، فكما أن الأرض مخلوقة فكذلك كلامه، لأنه قدّره حسب مصالح العباد و حاجاتهم، و من المحال أن يفعل الشيء سهوا، و عليه يجب أن يكون قاصدا إليه و موجدا له، على الوجه الذي تكون عليه مصلحة و دلالة، و القران الكريم مؤلف من كلمات مركبة و حروف و أصوات متابعة، يتقدم بعضها بعضا، فيعدم السابق منها بوجود لاحقه.

....

قوله: **[مريد، غني لا يجوز عليه الحاجات، واحد فرد لا ثاني له]** أما إرادة الله، فإثباتها يكون بأن في أفعاله تعالى ما وقع على وجه دون وجه، و الفعل لا يقع على وجه دون وجه إلا لمخصص هو الإرادة، و إرادته محدثة لأنه لو كانت قديمة لوجب كون العالم قديما.

أما الغنى، فهو في اللغة من الاستغناء بما في يده عما في أيدي الناس، أما في اصطلاح المتكلمين، فالغني هو الحي الذي ليس بمحتاج، و هذه لا تكون إلا لله تعالى، أما غيره فهم مفتقرون إليه، و محتاجون إليه.

و هو واحد لا ثاني و لا شريك له، و الواحد قد يقال لمن لا جزء له، و هو كذلك لأنه ليس بجسم، و قد يراد به أنه واحد في صفاته لا يشاركه في مجموعها غيره، إذ لو كان هناك شريك له لكان قديما، و لو كان كذلك كان مماثلا له، و الاشتراك يوجب التماثل، و التماثل يعني الاشتراك في الصفات النفسية، فيشتركان في القدرة، فيقدر كل منهما على الشيء و على ضده، فإذا علما المصلحة في أحدهما وجب حصول داعيهما إلى فعله فيقع بهما، و هو محال لأنه يلزم منه اجتماع علتين على معلول واحد، و لو كانا قديمين لثبت بينهما تمانع (و التمانع يعني ، أن يفعل كل واحد من القدريْن ما يمنع به صاحبه) وذلك دليل حدوثهما أو حدوث أحدهما فإن أحدهما لو أراد أن يخلق عرضا والآخر أراد أن يخلق عرضا آخر، و هذا في جميع المتضادات كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق والسواد والبياض وغير ذلك إما أن حصل مرادهما ووجد في المحل المتضادات وهو محال وإما أن تعطلت إرادتهما ولم تنفذ ولم يحصل في المحل لا هذا ولا ذاك وهو تعجيزهما وإما أن نفذت إرادة أحدهما دون الآخر وفيه تعجيز من لم تنفذ إرادته والعجز من أمارات الحدث فإذا لم يتصور إثبات صانعين قديمين للعالم فكان الصانع واحدا ضرورة.

....

قوله: **[حكيم، عدل لا يفعل إلا ما تقتضيه الحكمة، ليس في أفعاله ظلم، و لا عبث، منزه عن جميع المقبحات، متعال عن أن يضل عباده ثم يعذبهم أو يعاقب على غير جرم أو يكلف ما لا يطاق، و من حكمته خلق العالم الذي هو حسن و نعمة و منها]** الحكمة ما يرجع بالمنفعة للفاعل أو لغيره، يعني، إما أن يرجع إلى ذات الفاعل فيكون الغرض كونه عالما، و إما أن يرجع إلى فعله فيكون الغرض أنه تعالى لا يختار القبيح و لا بد من أن يفعل الواجب الذي التزمه بالتكليف، فالحكيم من تكون أفعاله على إحكام و إتقان، فلا يفعل الفعل عبثا و جزافا.

و العدل، هو الإنصاف، المكثر من العدل، يقال فلان عدل إذا أكثر فعل العدل، هذا في اللغة، و في عرف الشرعيين، هو المستمر على فعل الواجبات، و الكافُّ عن المقبحات و المباحات المسخّفات، صحيح الاعتقاد، و المراد بذلك كله ظاهرا، أما الباطن فالله عالم به، أما اصطلاحا، فكما قال علي عليه السلام، ألا تتهمه، أو هو ما قام في النفوس أنه مستقيم، و يأتي بمعنى القصد في الأمور و هو ضد الجور، و العدل كاسم من أسماء الله الحسنى يعني الحُكم بالحق، و العدل في الناس يعني المرضي قوله، و لنقل أنه تنزيه الله تعالى عن فعل القبيح و عن الإخلال بالواجب.

و التنزيه يعني بعد الله عن فعل القبيح، و الفعل القبيح يعني الفعل الذي يستحق فاعله الذم و تاركه المدح، و الواجب هو الفعل الذي يستحق فاعله المدح و تاركه الذم .و العدل هو ما يقتضيه العقل من الحكمة أو صدور الفعل على وجه الصواب و المصلحة.

و الوجوب على الله لا يعني حاكمية العباد على أفعال الله أو أن لهم سلطة عليه، إنما المعنى هو أن حكمته تقتضي فعلا ما، و هذا ما تنص عليه كثير من آيات القران الحكيم كقوله تعالى" كتب على نفسه الرحمة "، "إن علينا للهدى" و "و أن علينا النشأة الأخرى" و "و على الله قصد السبيل"، و يراد بقصد السبيل بيان ما يلزم المكلف و إزاحة سائر علله، فلا يجوز أن يكلفه ما لا يصح إلا بالإنعام و غيرها إلا و يخلقها له.

....

و ليس في أفعاله ظلم، فالظلم كل ضر قبيح لا نفع فيه، و لا دفع ضرر، و لا استحقاق، ولا الظن، و الله منزه عن إضلال الناس، ثم معاقبتهم على إضلاله بعد ذلك، و ما كان الله ليضل قوما بعد إذ هداهم، و الضلال في اللغة هو الهلاك، و كل ما يجري مجرى الهلاك أو يؤدي إليه فهو ضلال، كقوله تعالى: "إن المجرمين في ضلال و سُعر"، و قد يأتي بمعنى التشكيك أو التحير و التخبط، و يكون بمعنى الخروج عن الطريق العقدي كقوله تعالى: " قد أضلني عن الذكر بعد إذ جاءني"، و الله لا يُضل قوما إلا بعد إنكارهم للحق لأن هناك هداية عامة و خاصة، و الهداية عامة شاملة لكل الخلق، فالإضلال الذي يُنسب إلى الله معناه الحرمان من الهداية الخاصة كقوله تعالى: "و الذين جاهدوا فينا لنهدينهم سُبلنا"، فالأصل أن العبد حر مختار و الباب مفتوح أمامه للكفر و للإيمان و يتحمل مسؤولية أفعاله فإن كفر أو فعل ما يجري مجرى الكفر فقد ضل و انحرف عند العقيدة الصحيحة، و إن عرف الحق و أقيمت عليه الحجة و عاند و جحد و حارب يحرمه الله من هدايته، إلا من تفكر و أراد أن يرجع، هداه الله بمعنى انه يزيد له في بيان الأدلة و يفيض عليه بألطافه حتى يعود إلى جادة الصواب، و عدم هداية العباد الذين يستحقون الهداية يعد ظلما يتنزه الباري سبحانه عنه، فالله لا يكلف عبدا ثم يجبره على الكفر و هو مريد للإيمان.

قوله: **[تكليف عباده]** التكليف هو إعلام الغير في أن له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعا أو دفع ضرر، مع مشقة تلحقه في ذلك على حد لا يبلغ الحال به حد الالجاء، والباري لا يكلف ما لا يطاق، لأن مقتضى حكمته أن لا يكلف أحدا إلا ما يطيق، و ذلك أن هذا فعل قبيح، و هو تعالى لا يفعل القبيح، "لا يكلف الله نفسا إلا وسعها".

و الله خلق هذا العالم لتكليف الإنسان، و تعريضه لنعمة الثواب إن آمن و عمل صالحا.

...أما المعاني فلا طريق إلى إثباتها، و ما لا طريق إلى إثباته وجب نفيه، ...،أما الكلام، فالذي عرفه العقلاء أنه المؤلف من الحروف التي هي أصوات مخصوصة، و قِدمه، كما يقول الحشوية، ظاهر الإحالة، لأن الصوت لا يتصور له وجود إلا وقتا واحدا، و القديم يجب وجوده في جميع الأوقات، لا يصح ما تدعيه الأشعرية من أن تصور الكلام في النفس دون تحققه باللسان هو الكلام على الحقيقة، فإن تصور الكتابة و البناء لا يكون كتابة و بناء، ولكان ذلك كلاما لما قال العقلاء للساكت: ما لك لا تتكلم؟ ...

....

قوله: [**أما المعاني فلا طريق إلى إثباتها، و ما لا طريق إلى إثباته وجب نفيه**] صفات المعاني عند من قال بها قائمة بذاته، كقيام صفة العلم بالله تعالى، و هذا القيام أنكره المعتزلة فقالوا باستحالة إثباته و إثبات ما لا طريق لمعرفته من جهة الاضطرار أو الاكتساب لا يصح، و إثبات ما لا يعقل لا يصح، و ذلك لأن المثبت لأمر ما يدعيه، فلا بد أن يأتي بالدليل على الدعوى، و بما أنه لا سبيل لإثبات المعاني أو قديم معه تعالى، فوجب نفيهما، فإثباتهما إثبات ما لا يعقل.

وهذه المعاني إما أن تكون محتاجة إلى الباري تعالى غير قائمة بنفسها أو لا، إن كان الأول لزم أحد أمرين، إما حدوثها نظراً إلى أن علة الحاجة هي الحدوث أو بطلان قولهم كل محتاج إلى غيره محدث؛ إذ يكون قولهم بعدمها مع قولهم بافتقارها هدم لهذه المقدمة الكلية المسلمة فإن مواداها أن القديم ليس بمحتاج وهو ظاهر.

وإن كان الثاني أي أنها غنية عن الباري تعالى قائمة بنفسها فلا يخلو إما أن تكون حادثة أو قديمة، إن كانت حادثة لزم كون ذاته سبحانه محلاً للحوادث وهو قول باطل ومحذور كامل، وأن تكون قديمة فيلزم الشرك نظراً إلى ما سلموه وفاقاً لسائر المتكلمين أن قدم ما يقوم بنفسه في وجوده من خواص الألوهية.

....

أما قولهم بأنها لا هي هو و لا هي غيره فكلام باطل، لأن كل شيئين فرضناهما لا بد أن يكون بينهما إحدى النسب الأربعة: المباينة و المساواة و العموم و الخصوص من وجه و العموم و الخصوص المطلق و لا يصح شيء من هذه النسب للباري، و الرجوع لقواعد المنطق أفضل لفهم هذا المطلب في مبحث النسب الأربعة.

فالصفات نسب و إضافات لا أعيان زائدة كما يقول الأشاعرة، لأن ذلك يستلزم النقص، و أن الباري تعالى يستكمل بالزائد و عليه يكون ناقصا بالذات، فكلامهم لا هي هو و لا هي غيره باطل، فقد أثبتوا الزائد و هو الغير حين عرفوا الصفة بأنها ما يقوم بالغير، و هذا يعني أن هناك غيرا، فكيف يقولون أنها ليست غيره، إلا أنهم أنكروا هذا الإطلاق لا غير ثم قالوا أن الغيران هما اللذان يجوز مفارقة أحدهما الآخر مكانا و زمانا و وجودا و عدما و هذا ليس حدا للغير في الحقيقة.

ثم إننا نقول أن الباري عز وجل لو كان عالما بمعنى، فهذا المعنى إما أن يكون معلوما عند الباري أو لا. فإن لم يعلمه جاز أن لا يعلم كثيرا من الموجودات و نعلمها نحن، أما إن علمه فإما أن يعلمه لذاته أو بعلم، فإن علمه لذاته لم يكن بأن يعلمه لذاته بأولى من أن يعلم غيره من المعلومات لذاته، و في ذلك كونه عالما بالأشياء كلها لذاته. و إن علمه بعلم لم يخل من أن يعلمه بنفسه أو بعلم، فإن علمه بعلم آخر أدى إلى ما لا نهاية من العلوم. و هذا من استدلالات الشيخ الجبائي.

....

قوله: **[أما الكلام، فالذي عرفه العقلاء أنه المؤلف من الحروف التي هي أصوات مخصوصة]** تعريف الكلام هو ما انتظم من حرفين فصاعد، أو ما له نظام من الحروف مخصوص.

قوله: **[و قِدمُه، كما يقول الحشوية، ظاهر الإحالة، لأن الصوت لا يتصور له وجود إلا وقتا واحدا، و القديم يجب وجوده في جميع الأوقات]** فكلامه تعالى من جملة أفعاله، فلا يصح كونه مريدا بنفسه و لا بإرادة قديمة، فإرادته من صفات الفعل، و كذلك الكلام، لأن الكلام لا يتصور بمعزل عن الصوت، و الصوت حادث، فالكلام كذلك. و لو كان قديما للزم الكذب عليه تعالى، فقد قال: "إنا أرسلنا نوحا إلى قومه" فكونه قديما يستلزم أنه أرسل نوحا و هو لم يرسل أزلا، و عليه فهو

حادث، و لو كان أزليا لكانت أوامره أزلية و للزم العبث، إضافة إلى أن أثبات النسخ يثبت أن القران حادث، و ما ثبت زواله امتنع قدمه.

قوله: **[لا يصح ما تدعيه الأشعرية من أن تصور الكلام في النفس دون تحققه باللسان هو الكلام على الحقيقة، فإن تصور الكتابة و البناء لا يكون كتابة و بناء، و لكان ذلك كلاما لما قال العقلاء للساكت: ما لك لا تتكلم؟]** فلو كان الكلام في النفس هو الحقيقة لما كان كتاب الله الذي بين أيدينا هو كلاما له حقيقة، فهم يقولون أنه حكاية عنه و ليس نفسه، كما أنه لا يصح القول أنه متكلم بكلام قديم، و لا أن يكون للنفس، و كون الكلام حادثا فظاهر، فما لا دليل عليه في نفس الأمر وجب نفيه، كذلك الكلام النفسي، و قد يقال: أن الإنسان يجد في نفسه قبل العبارة معنى و هو كلام يخلقه في الأجسام إذا أراد مخاطبة الخلق بالأمر و النهي، و الوعد و الوعيد و الزجر و الترغيب، و إذا كانت حقيقة الكلام ما قلناه، فالعلم الضروري حاصل بحدوثه و استحالة قدمه، و ذهب ابن كلاب و الأشعري إلى كون كلام الله معنى واحد قائم بذاته، و هو قديم، و ما قاله الأشعرية في الكلام النفسي لا يصح فكون الكلام قديما يعني حصول النقص فيه تعالى، فإذا كان متكلما منذ الأزل، مع عدم وجود المخاطب، فهذا عبث، أي أن عليه لازما محالا، وهو تكليف من

....

لا يعلم بالتكليف بل يلزم تكليف من ليس بموجود، و من بين الأدلة أيضا، أن الكلام مركب، و له ابتداء و انتهاء، و تأخر و احتياج، و قوله تعالى: "الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها" و الموصوف بالتنزيل أنه أحسن الحديث و أنه متشابه، لا يكون لقديم، و المفصل لا يكون إلا حادثا.

و إن قيل أن الكلام في الفؤاد، و اللسان دليل عليه، يقال أنه لا يصح إثبات المعنى بالعبارة عنه لاشتراطها بإدراكه أولا فيدور، أيضا ذلك إرادة الكلام أي ما في الفؤاد، أو الفكر في ترتيبه، أما كونه غير ذلك فغير معقول، و قيل أن المعنى هو الفكر، و هذا لا يصح لأنه يوجب كونه تعالى مفكرا.

و معارض لقولهم "في نفسي سفر" و معنى قيام المعنى بذات الله، إما أن يراد به الانتصاب، كقولنا قام زيد، أو الثبات كقولنا السقف قام بالأسطوانة، أو الحلول كقولنا العرض قائم في الجسم، و كلها ولا يخفى أنه على القول بالكلام النفسي، فلا يصح العلم بصحة النبوة و الرسالة، وبيان ذلك أن الحادث عند الأشاعرة لا يؤثر في القديم، والحادث هو اللفظي، والقديم هو النفسي، فإذا كذب في اللفظي فلا يؤثر ذلك في النفسي. و عليه حتى لو لم يتغير الكلام النفسي، فالكلام اللفظي يتغير، فلا ثقة في الرسالة.

فإن قالوا أن الكذب عليه سبحانه مستحيل لأنه صفة نقص، فلا يمكن كذبه فتصح الشرائع، فنقول أن جعلهم للكذب صفة نقص عين القول بالقبح العقلي، لأنا نسألهم من أين حكمتهم بقبح بكون الكذب صفة نقص؟ و لا يمكنهم الجواب بالحسن و القبح العقليين. لذلك أقر صاحب المواقف أنه لا فرق بين صفة النقص و القبح العقلي.

و هنا نعرج على معنى الحسن و القبح عند المعتزلة، فنقول: هذه القضية هي أصل كل قضية في العدل، و هي قطب رحى كل قضياه، إذ بها نثبت كونه عدلا، حكيما، لا يعبث، و بها نثبت النبوات، و المعجزات للأنبياء، و من قال بالقبح و الحسن الشرعي فلا يصح على أصوله إثبات أي شيء مما ذكرنا.

فإن قلت: ما الحكيم و ما الفعل الحسن، و القبيح و الواجب؟ قلت الحكيم من يفعل الفعل، الحسن، و هو عالم بحسنه، و الفعل ما حدث من قادر، و الحسن ما لا مدخل له في استحقاق الذم، و القبيح ما له مدخل في استحقاق الذم و الواجب ما للإخلال به مدخل في استحقاق الذم.

....

قوله: **[الفعل الحسن]** الحسن له حدان، حقيقي و رسمي، أما الحقيقي فهو الفعل الذي للقادر عليه المتمكن منه الاحتراز منه أن يفعله، هذا عن بعضهم، أما الرسمي، فهو الفعل الذي ليس للمقدم عليه تأثر في استحقاق الذم.

و ينقسم الحسن العقلي إلى أقسام:

الأول: ما لا صفة زائدة على حسنه :و هو المباح

الثاني: ما يختص بصفة زائدة على حسنه: و هو ما يستحق فاعله المدح عليه و هو على ضربين:

١- ما يكون حسنا لصفة تخصه:كالإحسان و التفضل، لأنّ كله خير.
٢- ما يكون حسنا :لأنه يسهل فعل غير من الواجبات كالنوافل الشرعية فهي من الافعال الحسنة المرغب فيها لأنها تسهل الواجبات الشرعية.

قوله: **[و القبيح]** القبح له حدان، حقيقي و رسمي، فالحقيقي هو الفعل الذي ليس للقادر عليه المتمكن من الاحتراز منه أن يفعله، و له أصل في قوله تعالى "قالوا سبحانك ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك أولياء" و قوله "ما كان لله أن يتخذ ولدا"، و أما الحد الرسمي فهو ما إذا فعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجوه.

و يمكن تقسيم القبيح إلى قسمين:

....

١-	العقلي: يقبح لاختصاصه بصفة ترجع إليه و هو على ثلاثة أضرب:

الأول: منها ما يقبح لصفة تخصه، نحو كونه ظالما أو كذبا أو عبثا. فالصفة ترجع إلى ذات الفعل.

الثاني: ما يقبح لكونه مفسدة: فيقبح الفعل لما فيه من الضرر بما في ذلك القبائح الشرعية.

الثالث: ما يقبح لأنه ترك للواجب بعينه، أو ناف لوجوده (عقليا كان أم شرعيا).

٢-	الشرعي: فهو يقبح من حيث يؤدي إلى القبيح أو الانتهاء عن الواجب.

قوله: **[الواجب]** فحده أنه ما لم إذا لم يفعله القادر عليه استحق الذم على بعض الوجود، أو ما يه ترك القبيح.

و قد ذُكر أن الحسن و القبح يطلق على اعتبارات منها، الكمال و النقص، كما يقال، العلم حسن، و الجهل قبيح، و ملائمة الطبع و منافرته، كالحكم على مرارة طعام أو حلاوته، و موافقة الغرض و المصلحة و مخالفتهما، فالإنسان له أغراض و مصالح، فما وافق تلك الأغراض و المصالح من الأمور تتسم بسمة الحسن، و ما يخالفهما توصف بالقبح، أو ما يمدح فاعله أو يذم، و يختص بالأفعال الصادرة عن فاعل عاقل مختار مريد عالم و هذه الأفعال منها الواجب و المستحب و المكروه و المباح.

و الحق، أن هذه القسمة لا يعتد بها لإثبات كون الخلاف واقعا في الاعتبار الأخير، كما نُقل عن جمع كثير، و صفة النقص لا تثبت بدون التحسين والتقبيح العقليين، ثم إن قولنا بأن الجهل مثلاً صفة نقص لا يخلو إما أن يكون معلوماً بالضرورة أو لا، إن كان الأول لزم مثله في سائر الحقائق - أي أنها تكون معلومة بالضرورة كالصدق والكذب، والعدل، والظلم، والإحسان والإساءة- وهذا عين ما تقوله العدلية في التحسين والتقبيح العقليين، و من لم يقل بالتحسين والتقبيح العقليين لم يمكنه إثبات النقص في الذات أصلاً لا ضرورة، ولا استدلالاً، وإذا لم يمكن العلم بالنقص لم يمكن العلم بالكمال.

....

أما ملائمة الطبع و منافرته، فهو ليس عقليا، بل طبعيا، فالحيوانات لها طباع أيضا تحسن و تقبح حسب الطبع، لا بحسب العقل.

أما الاعتبار الأخير، فلا يصح، فإن الكلام و النزاع قائم بين النافين و المثبتين للتحسين و التقبيح العقليين في أفعال الله تعالى، بل أكثر مواضع النزاع هي في أفعاله تعالى مع القطع بأنه لا ثواب فيها ولا عقاب، و مما يدل على ذلك، أن الحسن و القبح إذا تجرد عن الثواب والعقاب آجلاً رجع معناه إلى معنى الكمال والنقص، فإذا كان كذلك فلماذا لا يقول النافون أن بعض الأفعال كمال للفاعل، فيجوز على الله، ويحسن منه تعالى، وبعضها نقص على فاعله فلا يجوز على الله ولا يحسن منه عزّ وجلّ.

فمحل النزاع واقع فيما إذا كان الفعل حسنا في نفس الأمر و يستدعي فاعله المدح، و كذا القبح أنه قبيح في نفس الأمر و يستدعي فاعله الذم، مع قطع النظر عن العقاب آجلا.

و نفس الأمر يعني ما عليه الشيء في ذاته.

إن نفي الحسن و القبح العقليين يؤدي كما بيّنا إلى استحالة ثبوت النبوات، و بيان هذا، أن الله تعالى خلق المعجز على يد المدعي للرسالة لغرض التصديق لأنه لو فعله لا لذلك لم يكن دليلا على التصديق فإذا انتفى الغرض استحال العلم بصدق مدعي النبوة، أما الأشاعرة فقد فالتزموا حكمين أبطوا بهما مقدمتي دليل النبوة معا، الحكم لأول أنهم جوزوا وقوع القبح من الله تعالى فلم يمنع منه حينئذ إضلال الخلق، فلا يلزم صدق من صدّقه الله تعالى لجواز أن يصدق الكذّاب، أما الحكم الثاني فهو أنهم قالوا أن الله تعالى لا يفعل لغرض ودليل النبوة أن الله تعالى فعل المعجز لأجل التصديق و كل من صدق الله فهو صادق و المقدمة الثانية تبطل بالحكم الأول و المقدمة الأولى تبطل بالحكم الثاني.

....

و كل هذا كاف لإثبات أن النزاع في الحسن و القبح ليس كما نقل جمع كثير من الأشاعرة و المعتزلة، و الذي يدل أيضا على ذلك، أن لفظ القبح و ما يرادفه والحسن و ما يرادفه ألفاظ موضوعة لمعان ثابتة و ذلك المعنى معلوم عند الواضعين له و لا خلاف بين أهل اللغة و غيرهم أن قولهم هذا قبيح و هذا حسن أو هذا حق و هذا باطل أو نحو ذلك من الألفاظ المرادفة لهما المؤدية لمعناها كلام مفيد و ليس من اللفظ المهمل الذي لا يفيد و إذا كان مفيدا فلا يخلوا إما أن يفيد المعنى المعقول منهما أو لا، و الثاني باطل بالإجماع، فتعين الأول، و به يتبين المطلوب و هذا الحكم لازم لجميع الألفاظ اللغوية كلفظ قادر و خالق لأن أهل اللغة إنما يضعون الأسماء للمعاني و هذا ظاهر لا ينكره إلا معاند و جاحد و من أعمى الله بصيرته، فإذا كان ذلك كذلك فقد ثبت له صفة الحين و القبح قبل ورود الخطاب، و لولا ذلك لما علمنا أن الشارع هدى إلى الحق و ما هو في نفسه حسن و نهى عن القبيح و ما هو في نفسه باطل، قال تعالى: "أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع أم من لا يهدي إلا أن يهدى".

قال صاحب المحجة البيضاء لو لم يتقدم لنا العلم بقبح الأفعال في العقل لم نعلم القبح بالسمع لأن الله تعالى إذا أخبرنا أن الكذب قبيح لم نفهم معنى القبح لأنه لم يتقدم لنا العلم بمعناه في العقل و كان يجب أن نعلم بالعقل أنه تعالى لا يفعل القبيح لأنا نعلم بالعقل معنى القبح و متى لم نعلم ذلك جوزنا عليه الكذب و الأمر بما فيه معنى الظلم و معنى الكذب و النهي عما فيه معنى الحسن فلا يعلم أن ما أمر به حسن و لا أن ما نهى عنه قبح.

و هذا الإمام الرزاي يقول ما لفظه: إنا لا ننازع أن الناس يستحسنون أمورا و يستقبحون أمورا أخرى قبل ورود الشرع حتى قال إذا أذا رجعنا إلى أنفسنا وجدناها جازمة بحسن الصدق و العدل و الانصاف و قبح الكذب و الجهل و الظلم قال لكن ذلك الاستحسان و الاستقباح مغايران للاستحسان و الاستقباح الذين وقع فيهما النزاع.

....

نقول: بعد ما عرفت ما تقدم، نزيد أنه قد شهد هذا الإمام على الأشاعرة، فهم يعلمون ضرورة قبل ورود الشرع حسن الصدق و العدل و الانصاف و أن العقول حاكمة بذلك من غير تشرع بشرع و إنما نازع هؤلاء في ماهية هذا القبح و الحسن الذين حكمت بهما العقول قبل ورود الشرع فذكروا الاعتبارات المتقدم ذكرها، و أثبتوا أن الخلاف في وجوب العقاب آجلا، و قد أبطلنا هذا، لذلك قال أحد علماء العدلية عليه السلام أن خلاف الأشاعرة في التحقيق راجع إلى وجه قبح ذلك القبح و حسن ذلك الحسن، لا في ثبوت القبح و الحسن فقد عرف هؤلاء و اعترفوا بأنه ضروري و لم ينازعوا فيه.

بعد أن عرفت هذا، فإن هؤلاء امتنعوا من إثبات الحسن و القبح في أفعاله تعالى و أوامره و نواهيه حتى لا يلزم القول بالحكمة المفضية للزوم تعلق ذلك بالعلل و الأغراض.

أما أدلة ثبوت الحسن و القبح العقليين، فكثيرة منها أن من أراد تحصيل عرض ما من الأعراض فاستوى في تحصيله الصدق و الكذب فإنه يؤثر الصدق على الكذب قطعا و لا يتردد فيه ذلك، أيضا أن من رأى شخصا قد أشرف على الهلاك و هو قادر على إنقاذه منه فإنه يستحسن إنقاذه بعقله إن كان داخلا في مقدوره، و إن لم يرجع منه ثواب و لا شكر، أيضا لولا أن حسن المحاسن و قبح المقبحات الشرعية غير واقف على احتيار محتار لما حسن التكليف أي الأمر بالحسن منها و النهي عن القبيح.

و منها أن كل عاقل يعلم ضرورة حسن شكر المنعم و حسن مدحه بخلاف المسيء و معرفة ذلك معدودة من كمال العقل، و منها أن وجوب النظر في معرفته و صدق الرسول لا يكون إلا بالعقل و لو لم يكن بالعقل كما قالوا لزم أن الرسول إذا قال لمن أرسل إليه قد جئتك بدعوة الحق، و البينة عليها أن يقول إنما دلني على صدقك العقل إذا جئت بالبينة و لا حكم له و لا لإيجابه فيلزم إفحام

....

الرسل، لأنه لا يلزمه اتباعه حتى يعلم صدقه و صدقه لا يعلمه بالضرورة و إنما يعلمه بالنظر الذي أوجبه الخوف كما بينا في منشأ وجوب النظر، و هو عقلي.

و منها أن معرفة الله واجبة و لا يدرك الوجوب بالسمع لأن معرفة الإيجاب موقوف على معرفة الموجب فيحصل معرفة الإيجاب قبل معرفة الموجِب.

و منها أنه يلزم أن لا يقبح من الله سبحانه الكذب و في التزام تجويز الكذب عليه و أنه لا يقبح منه إبطال الشرائع و بعثة الأنبياء بالكلية لأنه لا يمكن حينئذ تميز النبي الصادق من الكاذب و هذا باطل.

نزيدك أيها الطالب لهذا المطلب بيانا، إن الله تعالى تمدح نفسه بأنه لا يأمر بالفحشاء كما هو مقتضى حكمته إلا أن المعاندين الجاحدين لحكمة الحكيم نسبوا إليه ما هو أعظم من الأمر و هو الفعل للفحشاء، و التأثير فيها، و الفحشاء على أصول أهل العدل و التوحيد لا على أصول الأحمق البليد، هي القبائح في نفس الأمر كالظلم و الكذب و العبث، و نحو ذلك، كالكفر، و جميع القبائح سواء كان مما يستقل العقل بإدراك قبحه أولا يستقل كما في غير القضايا الصرفة التي تحتاج إلى إعلام الشارع في كونها قبيحة في نفس الأمر، أما على أصول هؤلاء فليس هناك فحشاء حتى ينهانا عنها فنحتاج أولا إلى معرفة كونها فحشاء بنهيه تعالى عنها حتى نعرف لأنه لا يأمر تعالى بها، فيصير معنى الآية عندهم أن الله لا يأمر بما ينهى عنه و هو كالتمدح بأن النقيضين لا يجتمعان، و لا يجتمع الأمر بالشيء و النهي عنه في حالة واحدة، و هذا مما لا ينبغي التمدح به من أدنى العقلاء، إذ من قال الأمر بالشيء و النهي عنه لا أفعله في حالة واحدة عرفنا أنه ليس من العقلاء.

و إن أردت أكثر يا طالب العلم، فإن الله قد قال في محكم التنزيل: "إن الله يأمر بالعدل و الإحسان و ينهى عن الفحشاء و المنكر" و معناها عند هؤلاء الأشاعرة أن الله يأمر بما يأمر به و ما يأمر و ما

....

يأمر و ينهى عما ينهى و ما ينهى و ما ينهى، إذ لا فرق عندهم و لا تمايز في هذه الأشياء إلا بالأمر و النهي.

...فإن قلت: ما الدليل على أن الله لا يفعل القبيح و لا يفعل إلا ما يجب في الحكمة؟ قلت لأنه عالم بقبح القبيح و وجوب الواجب، و لغناه عن فعل القبيح و الإخلال بالواجب، و من كان بهذه الصفة لم يفعل القبيح و لم يخل بالواجب.....

..... فإن قلت: أما يهدي الله و يضل؟ قلت بلى و لكن هدايته أنه خلق فينا العلوم الضرورية و أنه نصب الأدلة على الحق لأنه لا يوصل إليه إلا بالدلالة، و أنه لَطَفَ و أَخْطر و ليست الهداية أن يفعل فينا الإيمان....

....وأما الإضلال الذي هو جعل العبد ضالا فكلا لأنه لا يقوم بالتكليف معه لأنه تكليف ما لا يطاق...

...و يجوز أن يقال: قضى أعمال العباد و قدّرها، بمعنى عملها و كتبها في اللوح المحفوظ...

....

قوله: **[لأنه عالم بقبح القبيح و وجوب الواجب، و لغناه عن فعل القبيح و الإخلال بالواجب]** الدليل على عدله تعالى، أنه عالم بقبح القبائح، و غني عن فعلها، و عالم باستغنائه عنها و عن الإخلال بالواجب، و كل من علم قبح القبيح، و استغنى عن فعله و علم باستغنائه عنه، فإنه لا يفعله، مطلقا، و هذا معلوم في الشاهد، و بهذا فهو لا يفعلها، و عليه فهو عدل حكيم. و قد بينا معنى الوجوب، فلا داعي لإعادته.

قوله: **[أما يهدي الله و يضل]** الهداية ليست إلا ما يفهم منها في اللغة، من أنها إراءة الطريق الموصلة إلى المقصود و الإرشاد إليها و الدلالة عليها "وما لنا ألا نتوكل على الله و قد هدانا سبلنا" و لم يكن في اللغة أنها خلق الهدى.

قوله: **[العلوم الضرورية]** العلوم الضرورية هي ما يجده الإنسان في نفسه، كامتناع اجتماع النقيضين، و أن الكل أكبر من الجزء، و منها أيضا قبح الظلم و حسن العدل، و الزمخشري يرى أن الهداية تعني

....

أن الله خلق فينا هذه العلوم الضرورية التي بها نستطيع الوصول إلى وجوده و معرفة صفاته من خلال النظر، و نصب الأدلة، انطلاقا منها، و الدليل يعني المرشد، أو ما يتوصل به إلى غيره، أو ما يلزم العلم به العلم بشيء آخر، و في الاصطلاح هو ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب خبري، و النظر يعني التأمل و التفكر، أو المعنى الذي يولد العلم عند تكامل شروطه.

و أما الإضلال هو الهلاك كما قلنا، و لا حاجة للتكرار. و الله لا يضل قوما بعد إذ هداهم.

قوله: **[لأنه لا يوصل إليه إلا بالدلالة]** فالعلم بالله ليس ضروريا و إلا لما اختلف فيه اثنان، و لو كانت ضرورية لكان العبد مجبرا، و لا يصبح للتكليف معنى، و عليه فهو كسبي، يحتاج لنظر و إعمال للعقل من خلال النظر.

قوله: **[و أنه لَطَفَ و أَخْطر]** و اللطف من جملة ما يعرف في باب العدل، و يعني الفعل الذي يقرب العبد للطاعة و يجعله أبعد عن المعصية، أنه لما كلف الله عباده بتوحيده و بجملة من التكليفات حصرا و كان قد علم أن هناك من سيخالف أمره و يترك الطاعة و علم أن كثيرا من الناس لن يقوموا بواجباتهم بمجرد الوقوف على التكليف ما لم يكن هناك إخطار و إخبار و وعد و وعيد و ترغيب و ترهيب، وجب على المكلِف قرن التكليف بالوعد و الوعيد بحيث لو أهملها ترتب على هذا بطلان الغرض من التكليف، و بهذا اللطف يوصل الله الإنسان إلى الطاعة و يُبعده عن المعصية، و هذا كمن دعا غيره إلى الطعام و هو مع ذلك يعلم أنه لا يجيبه و لم يكن هناك طريق للإجابة إلا بأن يبعث أحدهم إليه بحيث أنه إن لم يبعث بطل الغرض من فعله و نقض الغرض باطل و نقض الغرض على الله محال لأنه ينافي الحكمة تعالى الله عن السفه و النقص و الشين و الرين.

قوله: **[و ليست الهداية أن يفعل فينا الإيمان]** فلو كانت الهداية هي أن يكون الإنسان محلا لفعل الله، فذلك يعني انتفاء التكليف، و يلزم عن هذا العبث، فلا يصح أن يُكلفنا بفعل ما ثم يفعله هو، ثم يعاقب و يحاسب المكلفين، و ليس لهم من الأمر شيء.

....

قوله: **[تكليف ما لا يطاق]** التكليف على ثلاث مراتب، الأولى ما يمتنع لذاته كجمع الضدين وإعدام القديم وقلب الإمكان واجبا والعكس، والثانية ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادة كالصعود إلى السماء والطيران في الهواء، والثالثة ما يمكن في نفسه ويمكن من العبد أيضا، والمعتزلة قالوا أن التكليف لا يقع إلا في الأخير، فلو وقع في الأولى أو الثانية للزم العبث والظلم والله منزه عنهما.

والتكليف لا يصح إلا إذا كانت القدرة سابقة على الفعل، أي متقدمة على مقدورها، غير مقارنة له، والقول أنها مقارنة يعني تكليف ما لا يطاق، وهذا قبيح، وبيان ذلك أن القدرة لو كانت مقارنة للفعل أو لمقدورها لوجب أن يكون تكليف الكافر بالإيمان تكليفا لما لا يطاق، إذ لو أطاقه لوقع منه، فلما لم يقع منه دل على أنه غير قادر عليه، فالكافر ليست له القدرة على الإتيان أو الترك، أي هو مجرد عنها تماما، وبما أنه لا قدرة له ثم كلفه الله، فهذا لا يعني إلا أنه تكليف لما لا يطاق، و هذا النوع من التكليف قبيح في الشاهد، إذ هل يعقل أن يكلّف شخص أعرج بالجري بسرعة.

و الذين قالوا بجواز تكليف ما لا يطاق تعلقوا بشبهات واهية مثل علم الله، فقالوا أن الله كلّف الكافر مع علمه أنه سيكفر، كأبي لهب و فرعون و غيرهما، و للرد على هذا نقول أن هذا ليس من قبيل تكليف ما لا يطاق، فالكافر إن كان صاحب عقل و لم يكن مجنونا، فهو متمكن من النظر، فهو قادر متمكن من الإيمان و أداء ما كُلف به، ولو لم يكن كذلك لما كان مكلفا أصلا، و الدليل على وجود القدرة إيمان جمع من الكفار، فإن قيل أن علم الله تعلق بإيمانهم، نقول أن العلم السابق لا يسلب الاختيار، و لا يلزم الجبر عليه، إذ لو لزم الجبر عليه للزم الجبر في أفعاله تعالى، لأنه عالم بأفعاله أزلا، وهو حر مختار فعّال لما يريد.

أما أبو لهب، فقد كان قادرا على الإيمان إلا أنه كان ممن فكر و قدر و قتل كيف قدر، و أدبر و استكبر، و لم يخبر الله تعالى بعدم إيمانه إلا بعد استكباره و جحوده للحق بسبب عماء البصيرة.

....

قوله: **[قضى أعمال العباد و قدّرها]** و هذا كلام في القضاء و القدر، و فيه تخبط الكثير، فنقول القضاء عند أهل العدل و التوحيد قد يُذكر فيراد به "الفراغ من الشيء" و إتمامه مصداقا لقوله تعالى "فقضاهن سبع سموات في يومين"، و قال: "فلما قضى موسى الأجل "، و هذا رديف قوله تعالى: "بديع السموات و الأرض" و تعني مخترعها لا على مثال سبق، فإذا قضى أمرا فإنما يقول له "كن" فيكون، و هذا يعني أنه يكون اختراعا و خلقا دون معاناة و لا مشقة تلحق به.

و قد يذكر فيراد به الإيجاب أو الإلزام أو الأمر، قال تعالى: "و قضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه و بالوالدين إحسانا"،كما يقول القاضي في المحكمة "قضيت على فلان" بمعنى "ألزمته"، و لو كان القضاء هنا بمعنى" الخلق" لكان كل الناس عابدين لله محسنين بالوالدين، و هذا رديف قوله تعالى: "وقضينا إله ذلك الأمر" ، أي الإعلام و الإخبار، و لهذا قال بعدها:" إن دابر هؤلاء مقطوع مصبحين".

و قد يُذكر فيراد به الإعلام و الإخبار، كقوله تعالى: "و قضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب لتُفسدُن في الأرض مرتين و لتعلُنّ علوا كبيرا".

و قد قال بعض شيوخ أهل العدل و التوحيد أن" القضاء" في اللغة هو الفراغ من الشيء و بلوغ آخره و نهايته، و لهذا يقال في حكم الحاكم إذا تم الكلام أنه "قضاء" و يقال ذلك في خلق الله، أي خلقه على تمامه فيما تقتضيه المصلحة، و هذا مراد الله في قوله: "إن ربك يقضي بينهم بحكمه".

أما القدر فقد يراد به "البيان"، يقول تعالى: "إلا امرأته قدرناها من الغابرين"، و هذا ما يؤكده قول الشاعر:

و اعلم بأنّ ذي الجلال قد قدّر في الصحف الأولى ... التي كان سطر أمرك هذا فاجتنب منه التبر.

....

قال جار الله رحمه الله تعالى: القدر اسم لأفعال الله تعالى خاصة لا تفهم منهم العرب إلا هذا فمن أدخل في القدر ما ليس منه وهو فعل العبد فقد أغرب فوجب أن يلقب كما يلقب بالأشياء الخارجة عن العادة بخلاف من لا يسمى به إلا أفعال الله خاصة. انتهى لذلك من قال أن القدري هو من ينفي القدر فجاهل، و رحم الله الزمخشري حين قال: قاتل الله أقواماً يزعمون أن الله تعالى قدر الخطايا وبعث محمداً صلى الله عليه وآله وسلم ينهى عنها. انتهى.

وقال الإمام أبو الفتح المطرزي رحمه الله تعالى في مؤلفه المعرب: إن القدرية هم الذي يثبتون كل أمر بقدر الله تعالى وينسبون القبائح إليه تعالى وتسميتهم للعدلية تعكيس؛ لأن الشيء إنما ينسب إلى المثبت لا النافي، ومن زعم أنهم أولى بهذا الاسم لأنهم يثبتون القدر لأنفسهم فهو جاهل بكلام العرب. انتهى.

و الزمخشري و المطرزي رحمهما الله من علماء اللغة، فافهم.

و لإن تم اتهام أهل العدل بأنهم مجوس، فالأحق بتسميتهم مجوسا هم المجبرة حين قالوا أن الله لا يقدر على الشر لأنه ممتنع لذاته و كل ممتنع لذاته غير مقدور، فأثبتوا عجز الباري عن فعل الظلم و أنه غير مقدور له، و هي مقولة المجوس حين نفوا قادرية الله عن فعل الشر و نسبوها لإله آخر يسمى أهرمن و الباري اسمه يزدان. أما العدلية فإنهم لم ينفوا قادرية الباري على الشرور بل نفوا إرادته لها و إيجاده لها. فتأمل، كيف أصبحت أقوالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف.

و المعتزلة يؤمنون بالقدر إلا أن الإيمان بالقدر لا يستلزم الإيمان بأن الله خالق الفواحش والكبائر، فالقدر هو العلم بالشيء على جهة التحديد فهو علم خاص، والتقدير ليس إلا عبارة عن التحديد العلمي التابع للمعلوم المحدد، و العلم السابق لا ينفي الاختيار فضلا عن كونه مؤثرا في المعلوم فضلا عن كونه دالا على خلق الأعمال، و عليه فالاستدلال بالقدر استدلال بالعلم و هذا من سقطات القوم.

....

أما القدر عند الزمخشري فهو من أفعال الله لا أنه علمه، و فعل العبد ليس فعلا لله، و عليه فعل العبد ليس قدرا.

و عند الأشاعرة فالقضاء كما ذكر السيد في شرح المواقف ما نصه: واعلم أن قضاء الله عند الأشاعرة هو إرادته الأزلية المتعلقة بالأشياء على ما هي عليه، فيما لا يزال وقدرة وإيجاده إياها على قدر مخصوص، وتقدير معين في ذواتها وأحوالها. انتهى. قلت: هذا يعني إما قدم أفعال العباد و هو باطل و إما حدوث القضاء و القدر.

أما استدلالهم بقوله تعالى: {وَمَا تَشَاءُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ} وأمثالها فإن هذه الآية تفيد أن العباد هم الذين يحدثون قصدهم، إذ لو كان الباري تعالى هو الذي يحدثها لم يبق للتعليق المذكور معنى يعتد به، إذ يصير معنى الآية على ذلك هكذا، وما يخلق الله مشيئة لكم إلا أن يشاء الله، وإذا كانت الآية مفيدة كون العباد هم الذين يوجدون مشيئاتهم كانت أفعالهم الخارجية من باب أولى وأحرى.

و هذه الآية الآية للمجبرة كما صرح الزمخشري في تفسيره، في أنها حجة على المجبرة؛ لأن الله تعالى ما علق نفس اتخاذ السبيل، وإنما علق مشيئتهم اتخاذه، و ذلك يعني أن اتخاذهم لا يتوقف على غير مشيئتهم المعلقة بمشيئة الله تعالى، وهذا يقتضي أنهم هم المؤثرون في تحصيل اتخاذ السبيل بقدرهم الحادثة، إذ لو توقف اتخاذهم السبيل على غير مشيئتهم وقدرتهم لم يبق للتعليق معنى.

و قوله تعالى: {وَمَا تَذْكُرُونَ إِلاَّ أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَى}، معناها أن أولئك القوم قد بلغ حالهم في الإعراض عن التذكرة واتخاذ السبيل إلى حد لا يرجى معه منهم ذكر ولا مشية لاتخاذ السبيل إلا وقت مشية الله جبرا وق سرا و قهرا كما تقول ذلك عند ذكر الأمور التي بلغت غايتها في التعسر والتعذر مثاله قولك: إن فلاناً اليهودي ما يذكر محمداً عليه الصلاة والسلام وما يشاء الإسلام إلا أن يشاء الله بجبره.

....

و في هذا المقام علينا ان نفرق بين مشيئة الاقتضاء و مشيئة الارتضاء، أو كما سماهما الشيخ ابن تيمية الإرادة التكوينية و الإرادة الشرعية، فالإرادة الشرعية أو مشيئة الاقتضاء تعني الإذن أو إمكانية وجود الفعل حتى يصح التكليف أما مشيئة الارتضاء فهي كون الله يحب و يرضى لعباد الطاعات و يكره و لا يرضى لعباده الكفر.

...فإن قلت: ما النعمة؟ قلت: منفعة حسنة مفعولة للإحسان؛ و المراد بالمنفعة اللذة و السرور و دفع المضار المخوفة و ما أدى إلى ذلك و صححه...

...فإن قلت: ما الدليل على أن خلق العالم نعمة؟ قلت: لأنه حيوان و جماد، فالجماد نعمة على الحيوان لأنه لو لم يخلقه لينفعه به لكان عبثا، و أما الحيوان فإيجاده حيا نعمة عليه لأنه مصحح للانتفاع و هو حسن لأنه فعل الله و هو للإحسان لأن كونه لا لغرض عبث فلا بد أن يكون لغرض...

....

و بالتالي القضاء و القدر في أفعال العباد، إن أريد بها أن الله خالقها فهذا باطل، على ما بيناه من قبل، و إن أريد بها الأمر و النهي و الإخبار فهي بقضاء الله، و قضاؤه كله خير .

قوله: **[النعمة]** النعمة هي كل منفعة حسنة واصلة إلى الغير إذا قصد فاعلها بها وجه الإحسان إليه، و لا بد أن تكون منفعة، لأنها لو كانت مضرة محضة لما كانت نعمة. و لا بد أن تكون حسنة، لأنها لو كانت قبيحة لما استحق عليها الشكر. و النعمة من حقها أن يستحق عليها الشكر. و يراد بها اللذة و السرور و ما يؤدي إليهما.

و النعم على ثلاثة أضرب:

تفضل: و هو النفع الذي يخير فاعله بين أن يوصله للغير أو لا يوصله لأنه لا يقوم على أساس الاستحقاق.

العوض: و هو النفع الذي يستحق و لكن لا على سبيل التعظيم و الإجلال، و هو يُستحق على الله، و يصل للمكلف و غير المكلف كعوض على إيلامهم.

الثواب: و هو النفع المستحق على الله على سبيل التعظيم و الإجلال، و لا يكون إلا للمكلفين كثمرة للتكليف و حين استحقاقهم.

....

قوله: **[خلق العالم نعمة]** فالعالم إما جماد و إما حيوان، و الحيوان منه الناطق و غير الناطق، الناطق هو الإنسان، و كل فيه منفعة للآخر، و جعل البعض مسخرا للآخر، فالجماد مسخر للحيوان، الناطق و غير الناطق، إذ لو خلق الله الجماد بلا منفعة لكان عبثا منه و هو منزه عن ذلك، أما إيجاد الحيوان حيّا فنعمة عليه أيضا لأن بالحياة يصح الانتفاع، و الاحسان، و يصح بالحياة تكليف الإنسان و تعريضه للثواب و النعم العاجلة و الآجلة.

إن العلة من خلق الإنسان و تكليفه هي تنعيم الإنسان و التفضل عليه و تكريمه و نفعه، و تعريضه للثواب و المدح و نفعه بالتعويض على الآلام، و المنافع على ضربين:

مستحق و غير مستحق، أما المستحق منه قد يكون مستحقا على وجه التعظيم و الإكرام فيكون ثوابا، و قد يكون مستحقا على وجه العوض و البدل، أما غير المستحق يكون إحسانا و تفضلا.

أما غير الإنسان فقد خلقه ليُنتفع به و هذا كالحيوانات و النباتات و غيرها، و هذا يوجب كون كل أفعاله حسنة.

[لأن كونه لا لغرض عبث فلا بد أن يكون لغرض] الغرض بفتح الغين و الراء المهملة ما لأجله فعل الفاعل و يسمى على غائية أيضا، أي الغرض هو الأمر الباعث للفاعل على الفعل، فهو المحرك الأول للفاعل وبه يصير الفاعل فاعلا، وكما بيّن القاضي فالغرض يطلق فيراد به: العلم بالأمر المنتظر، الذي له فعل الفعل المقدم، فإذا كان للفعل ثمرة في المستقبل، صح أن يقال في فاعله بأن غرضه في الفعل هو ذلك الأمر، كما نقول في التكليف: إن الغرض به منزلة الثواب، و إن الغرض بالآلام التعويض و الإلطاف، و كل ما أمر الله به أو نهى عنه، فذلك لغرض، سواء علمنا بالمصلحة أو لم نعلم بها.

و الكثير من الآيات دالة على ذلك منها:

....

قوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَ أَنَّكُمْ إِلَيْنَا لاَ تُرْجَعُونَ﴾، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ﴾، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ﴾....

والقول بالغرض فرع لثبوت التحسين والتقبيح العقليين، ونفيه فرع عن نفيهما.

فالله قائم بالقسط لثبوت القسط في نفس الأمر، و لا قسط في نفس الأمر عند الجبرية الأشاعرة، لذلك فهو غير قائم به عندهم، يفعل جميع أفعاله لا عن غرض و حكمة إنما أفعاله كلها كأفعال العابثين الذين يفعلون لا لغرض ولا لحكمة، فما خلق الضرس في الفم لأجل المضغ و لا الحافر لأجل المشي، بل جعلوا صدور الأفعال منه تعالى لحكمة مقصودة من قسم المحال.

و قال الأشاعرة أنه لا يجوز تعليل أفعاله تعالى بشيء من الأغراض إذ لا يجب عليه شيء فلا يجب أن يكون فعله معللا بالأغراض، و لا يقبح منه شيء فلا قبح في خلو أفعاله من الأغراض بالكلية. و قال بهذا بعض الفلاسفة أيضا، أما المعتزلة فقالوا بوجوب تعليلها أي أنها لغرض، و قالت الفقهاء لا يجب ذلك لكن أفعاله تابعة لمصالح العباد تفضلا و إحسانا.

أيضا، اعلم أن هؤلاء في نفيهم للغرض في أفعاله تعالى مبني على الإيجاب الذي تقول به الفلاسفة، و منشأ هذا قولهم بقدم الإرادة التي هي معنى من المعاني عندهم، و كون المرجح في أفعاله هو الإرادة مع كون تعلقها لذاتها لا بالاختيار، فهذا يستلزم الإيجاب و نفي الغرض و الحكمة. و من نفى الغرض نفى الحكمة، فهما متلازمان لا يفترقان.

و اعلم أن قولهم بلزوم استكمال الله تعالى لنفسه بأفعاله يعنون به أنه يلزم من إثبات الفعل لأجل الغرض نقص، فنقول: لا شك أن الكلام في صحة الشرائع و تجويز الكذب على الأنبياء و على الله لا يتم الجزم بصحتها اعتمادا على استحالة النقص في الذات إلا بواسطة لزوم النقص في الأفعال، ثم

....

نقول إن النقص في صفة الفعل يكشف عن نقص في صفة الذات، و عليه النقص في الفعل الذي هو بلا غرض و لا حكمة و لا مصلحة يلزم عنه نقص في الذات، فإننا قلنا في بحث التحسين و التقبيح العقليين أن الله لا يفعل القبيح لأنه عالم بقبحه و غني عنه، و عليه فهو لا يفعله لغنى ذاته عنه، أما إذا فعله فيعني أن ذاته غير غنيه و عليه فهي ناقصة.

و لا يخفى أن قول هؤلاء يلزم عنه طرح العقل كلية، فالعلم بالحقائق التي تدركها العقول كالصدق والكذب، والعلم والجهل، و الكمال والنقص، والإحسان والإساءة...ثم قلبها، و جعل الكذب حسنا و الصدق قبيحا، و قبح الكمال و حسن النقص، يلزم عنه طرح العقل، و عليه يجيز على الله الجهل، لأنه أجاز عليه ما ليس فيه في نفسه أهلا للمدح، و أن يذم ما ليس في نفسه أهلا للذم، و هذا جهل وكذب، أما كونه جهلا فبيّن، و أما كونه كذبا فلأن مرجع المدح و الذم إلى الخبر، ولا يكون صدقا إلا إذا طابق الواقع، و ما لا واقع له و لا خارج لا مطابقة فيه، و عليه انتفاء الواقع يلزم عنه انتفاء المطابقة، و يلزم عنه الترجيح بلا مرجح، أي مدح أحد المساويين من كل وجه و ذم المساوي الآخر هو عين الترجيح بلا مرجح، و التحصيص بلا مخصص.

و نعيد و نقول أن هذا لا يسعفهم إلا بالقول بالتحسين و التقبيح العقليين.

باب التكليف

هو البعث على ما يشق من فعل أو ترك؛ فإن كان بعثا على فعل على سبيل البت فهو إيجاب؛ وإن كان على سبيل الأولى فهو ندب؛ وإن كان بعثا على ترك فالبث تحريم، والأولى تنزيه.

....

قوله: **[التكليف]** حقيقة التكليف كما عرّفه القاضي، إعلام الغير في أن له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعا أو دفع ضرر، مع مشقة تلحقه في ذلك على حد لا يبلغ به حد الالجاء، و هذا الكلام يشتمل على:

١- الإعلام: وهو الإخبار أي أن يُعلم و يخبر الله تعالى المكلَف صفة الأفعال التي تدخل تحت التكليف "وجوب ما يجب و قبح ما يقبح"، و هنا المعتزلة لها نظرية في التكليف اختلفت مع معظم الفرق في قولها أنه ليس شرطا أن يكون الإعلام بالخطاب أو ورود السمع، بل يكون من خلال طريقين:

في أن يخلق علما ضروريا في الإنسان بصفة الأفعال المكلف بها كما هو الأمر في أصول الأخلاق، و مبادئ العقل كقبح القبيح و حسن الحسن، و مبدأ عدم التناقض..

و في نصب الأدلة العقلية أو السمعية ليستدل الإنسان بواسطتها و عن طريق النظر على صفات الأفعال التي خلقها، و يدخل في الدلالة خطاب الله لأنه من الأدلة السمعية.

٢- المشقة: و هي الفعل الذي تنفر منه النفس، أو ترك ما تشتهيه أو هي التعب و العناء و الجهد، و لو لا المشقة لما صح التكليف.

٣- التمكين: أي أن يزيح العلل عن المكلف ليفعل ما كُلف به، و تزويده بما به يصح التكليف و هذا كخلق الشهوة، و القدرة و العقل، ثم يجعله بحيث يستطيع الاختيار.

و أضاف القاضي إلى جانب هذا، الإرادة الإلهية، فلا يحسن التكليف إلا من جهة الإرادة، أي أن يريد من المكلف فعل ما تقرر وجوبه في العقل أو ما قرره الشرع.

....

و اختصارا لشروط التكليف هي كالتالي:

١- القدرة على فعل ما كلف به أو تركه و يلحق بهذا زوال الموانع عن المكلف و زوالها يكون بحسب نوع الموانع و يلحق بها أيضا زوال الإلجاء حتى يكون فعل العبد اختياري.

٢- وجود الآلات التي يحتاج إليها الفعل و هذا من كمال القدرة.

٣- أن يكون المكلف عالما بما كلف به أو متمكنا من العلم حتى يتهيأ له أن يفعل أو أن يترك و العلم على نوعين ضروري و استدلالي.

أما الصفة التي تختص بالمكلَف، بمعنى ما يجب ان يتصف به المكلف حتى يصح التكليف، بأن يختص بصفة التمكين التي لولاها لما صح منه الفعل و لما قدر عليه، أي أن يمكنه الله، و ذلك كالُعدد و الآلات، فلا يصح أن يُكلّف عبد ما على أداء مهمة مع افتقاره لشرط القدرة، و لا بد في هذا من إزاحة العلة و وجود الألطاف و رفع الموانع و وجوه الإلجاء، فالألطاف تجعل المكلَف قريبا من فعل الأمر و بعيدا عن فعل المعصية، و عدم الإلجاء يصحح التكليف إذ لا يعقل أن يكلف المجبر على فعله، إذ لا فعل له أصلا فلا تكليف عليه، و لا بد من معرفة التكليف و حقيقته، و لا بد من ذكر ما لولاه لما حسُن التكليف، و هذا كالثواب و العقاب و العلم بهما، ويجب في التكليف انتفاء المفسدة على المكلَف.

و التكليف عقلي و شرعي و العقلي سابق على الشرعي فالشرع يقوم العقل و النظر هو الذي يؤدي إلى معرفة الله و عدله و توحيده و من ثم نعلم صحة التكاليف الشرعية و يترتب الواجب علينا بفعلها.

و التكليف بالعلوم ينقسم إلى:

١- العلم بالمكلف و توحيده.

٢- العلم بعدله و حكمته.

٣- العلم بالثواب و العقاب و وجوبهما.

....

٤- العلم بالأفعال التي كلفها المرء فعلا أو تركا لأنها هي المطلوب بالتكليف.

و العلم بالأفعال إما ضروري الذي يقوم على كمال العقل مثل أصول القبح و الحسن أو يكون بدلالة العقل كمعرفة الله بتوحيده و عدله و إما بدلالة الشرع كجميع الواجبات العبادات التي أوجبها الله على عباده

إذا التكليف إما بالشرع أو بالعقل، فالذي لا يصلح أن يعلم إلا من جهة العقل هو الذي مع الجهل به لا يعلم كونه عز وجل حكيما لا يختار فعل القبيح و هذا يشتمل على العدل و التوحيد و إما ما يصح هذا العلم مع الجهل به فليس يمتنع أن يعلم من جهة السمع.

و من لم تبلغه الدعوة يكون معذورا فيما يتعلق بالواجبات الشرعية دون العقلية. و لا يخفى أن هناك فرقا بين استحقاق العذاب و وقوعه، و قد قال الزمخشري في تفسيره لقوله تعالى: "وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا" ما لفظه: فإن قلت: الحجة لازمة لهم قبل بعثة الرسل، لأنّ معهم أدلة العقل التي بها يعرف الله، وقد أغفلوا النظر وهم متمكنون منه، واستيجابهم العذاب لإغفالهم النظر فيما معهم، وكفرهم لذلك، لا لإغفال الشرائع التي لا سبيل إليها إلا بالتوقيف، والعمل بها لا يصح إلا بعد الإيمان. قلت: بعثة الرسل من جملة التنبيه على النظر والإيقاظ من رقدة الغفلة، لئلا يقولوا: كنا غافلين فلو لا بعث إلينا رسولاً ينبهنا على النظر في أدلة العقل. انتهى. فالآية إنما تعرضت لنفي وقوع التعذيب قبل الرسول لا نفي استحقاقه. فالمعتزلة لم يقولوا بوجوب وقوع العذاب عقلا بل قالوا باستحقاقه، و فرق بين الأمرين.

أما الغرض من التكليف هو التعريض للمنفعة و للثواب، و الثواب يصل مع التعظيم والمدح، و التعظيم يحسن للمستحق له، و يستحق عن طريق الأفعال الحسنة وهي الطاعات باجتناب المعاصي و إتيان الأوامر، ومعنى كون التكليف تعريضا للثواب، هو أن المكلِف جعل المكلَف على صفات تمكنه من الوصول إلى الثواب كما تقدم من إزاحة العلل وبعثه على ما به يصل إليه من ألطاف وعلم أنه سيوصله إليه إذا فعل ما كلفه.

....

قوله: **[فإن كان بعثا على فعل على سبيل البت فهو إيجاب؛ وإن كان على سبيل الأولى فهو ندب؛ وإن كان بعثا على ترك فالبث تحريم، والأولى تنزيه]** هذا البحث مختص بأصول الفقه، فنقول، الحكم منه تكليفي و منه وضعي، و نعني بالحكم خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال العباد المكلفين بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع، و هذا تعريف جمهور الأصوليين، و نعني بالاقتضاء الطلب و ينقسم إلى طلب فعل و طلب ترك، و طلب الفعل إن كان جازما فهو الإيجاب و إلا فهو الندب، و طلب الترك جازما فهو تحريم، و إلا فهو الكراهة، أما التخيير فهو الإباحة و هو استواء الفعل و الترك، و المراد بالوضع هو خطاب الله تعالى المتعلق بجعل الشيء سببا أو شرطا أو مانعا أو صحيحا و فاسدا أو عزيمة أو رخصة.

أما أقسام الحكم، فالتكليفي يعني ما اقتضى طلب فعل من المكلف أو كفه عن فعل أو تخييره بين الفعل و الكف و مثال الأول قوله تعالى: "و أقيموا الصلاة"، و مثال الثاني قوله تعالى: "حرمت عليكم الميتة.."، و مثال الثالث قوله تعالى: "فلا جناح عليهما فيما افتدت به..".

و سمي تكليفيا لأنه يتضمن التكليف بفعل أو ترك فعل، أو التخيير بينهما، و إطلاق التكليف على المباح من باب التغليب.

و الحكم الوضعي يعني ما اقتضى وضع الشيء سببا لشيء أو شرطا له أو مانعا منه، مثال السبب قوله تعالى: "فمن شهد منكم الشهر فليصمه"، و مثال الشرط قوله: "و لله على الناس حج البيت من

استطاع إليه سبيلا"، و مثال المانع قول النبي: "ليس لقاتل ميراث"، و سمي وضعيا لنه يقتضي وضع أمور ترتبط بالأخرى كالأسباب للمسببات أو الشروط للمشروطات.

و الأفعال التكليفية ضربان: أفعال الجوارح و هي الحركة و السكون و الاجتماع و الافتراق و الصوت و الاعتماد، و أفعال القلوب و هي العلم و الظن و الإرادة و الكراهة و النظر و الندم. و أول الواجبات على الإطلاق التي لا يعرى عن وجوبها مكلف هو النظر في معرفة الله تعالى، و اختصاص الأفعال احتراز من وجوب ترك الظلم عند كمال العقل، و على الإطلاق وجوب شكر الله لأنه لم يجب مطلقا و لكن مقيدا بشرط و هو أن تقول: إن كان لي خالق قصد بهذه النعمة الإحسان إلي، فهو مشكور و لا يعرى من وجوبها مكلف...

....

قوله: **[الحركة]** الحركة في العرف العام النقل من مكان إلى مكان، و هذا هو الحركة الأينية المسماة بالنقلة، قال صاحب الأطول: لا تطلق الحركة عند المتكلمين إلا على هذه الحركة الأينية المتبادرة في استعمالات أهل اللغة، و قد تطلق عند أهل اللغة على الوضعية دون الكمية و الكيفية؛ انتهى.

و عرفه أبو الهذيل العلاف بأنها كونان في آنين في مكانين. و قد اختلف المعتزلة في وجود الحركة فمنهم من نفاها مطلقا كمعمر بن عباد و منهم من أثبتها مطلقا و نفى السكون كإبراهيم النظام.

قوله: **[السكون]** هنا من صفات الأجسام، و عرفه المتكلمون أنه أمر وجودي مضاد للحركة، و فسر بالحصول في المكان مطلقا. و قيل هو الحصول في المكان أكثر من زمان واحد.

قوله: **[الاجتماع]** هو عبارة عن القرب بين شيئين، أو هو تداني الجوهرين على وجه لا يدخل بينهما ثالث، أو هو عبارة عن حصول المتحيزين في حيزين بحيث لا يمكن أن يتوسط بينهما ثالث.

قوله: **[الصوت]** عرفه ابراهيم النظّام أنه جسم لطيف يثبت في الجو، و أنه جوهر ينقطع بالحركة، و قيل أنه ما يسمع في الهواء المنضغط. و هذا كما لا يخفى تعريف حسب ما ثبت في زمن المتكلمين.

قوله **[الاعتماد]** هو كيفية تقتضي حصول الجسم في جهة من الجهات.

....

قوله: **[الظن]** هو تغليب بالقلب لأحد المجوزين ظاهر التجويز، بمعنى أنه كالشك في التردد لكن يتم ترجيح أحد المعتقَدين في حكمه، أو لنقل أن التصديق العاري عن الجزم، فالراجح هو الظن، و المرجوح هو الوهم و المساوي هو الشك كما قال الرازي.

نقول: إن الظن درجة من درجات الإدراك، أي أن الإذعان و الإيمان يتفاوتان بتفاوت الإدراك، فالنفس قد تذعن و تسلم لدرجة الإدراك الظني و كذا لدرجة الإدراك اليقيني، مثل موارد الإدراك لمحتمل ذي أهمية خطيرة، فإن النفس تراعي ذلك الاحتمال و تنقاد و تذعن بالمحتمل، و لا تراعي الاحتمال القوي المقابل، و قوله تعالى "الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم" يشير إلى تحقق الإذعان و الإيمان و لو بدرجات ضعيفة منه دون تحقق الإدراك بالدرجة العالية التامة، بل يحصل بتبع الإدراك الضعيف، و حمل الظن و الرجاء على العلم و الخوف مجاز لا قرينة و لا دليل عليه، وهذا ما نميل إليه.

قوله: **[النظر]** النظر مشترك لفظي، إلا أنه في هذا المقام متعلق بفعل القلب، و عليه فهو يعني التفكر و التأمل، و عُرِّف بأنه المعنى الذي يولد العلم عند تكامل شروطه، أو لنقل أنه الفكر يطلب به علم أو ظن فهو تأمل معقول لكسب مجهول. و قال بعض علماء العدلية أنه يجوز حصول العلم ضرورة لبعض الأنبياء فلا يكونون على ذلك من أهل النظر و عليه فلا يجب النظر على هؤلاء، و كذا لا يجب النظر عند من قال بجواز التقليد في الأصول كأبي القاسم و أبي إسحاق بن عياش، و لا يجوز عند من قال إن النظر يؤدي للشك و الحيرة، و كذا لا يجب عند أهل التكافؤ القائلين

بتكافؤ الأدلة، و عند أهل السمع القائلين بأنه لا طريق إلى العلوم الدينية إلا السمع، و أهل الظن و أهل البدعة القائلين بأن الإسلام لم يرد إلا بالسيف و أن النظر بدعة.

و للنظر شروط كما قررها القاضي يجب مراعاتها لحصول المعرفة، و المعرفة اعتقاد يقضي بسكون النفس و هذه الشروط تلخص في أن يكون الناظر عاقلا، غير ساه عن المنظور فيه، و عالما بالدليل

....

على الوجه الذي يدل، و أن ينظر في الشيء لغرض سواه كالعلم أو غلبة الظن، و النظر لا يصح إلا مع تجويز كون المدلول على صفة لذلك يستحيل أن ينظر الإنسان في الشيء و هو عالم بما يطلبه منه، و يستحيل النظر مع الجهل لأن الجاهل كالعالم لا يجوز خلاف ما يعتقده لذلك لا بد من الظن قبل النظر.

و قد نقل الشيخ مختار بن محمود المعتزلي كلاما عن شيخه محمود الملاحمي أن النظر تجريد العقل عن الغفلات، و لا يشترط في معرفة الله أن تنبني على المقدمات المنطقية و الأساليب النظرية.

قوله: **[أول الواجبات ... النظر في معرفة الله تعالى]** كنا قد أشرنا في بعض ما تقدم إلى كون معرفة الله مبنية على الاستدلال، أي أنها ليس بديهية عند المعتزلة، و نزيد على ذلك أنها غير واقعة بالخبر، لأن الخبر المتواتر يفيد العلم –و الاطمئنان عند النظام- إذا كان مستندا إلى المشاهدة، و أما خبر الآحاد فليس موصلا للعلم، و عليه فتكون من خلال النظر، و معرفة الله واجبة، و ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، و عليه فالنظر واجب، فإن قيل السمع يغني عن النظر، قلنا أن هذا يلزم منه وجود دليل سمعي آخر يوجب النظر في الدليل السمعي الموجود، و هذا يحتاج إلى دليل سمعي آخر، فيلزم الدور و التسلسل.

أيضا لو لم يجب النظر إلا بالسمع لزم إفحام الرسل عليهم الصلاة والسلام لكن التالي باطل فالمقدم مثله.

أما بيان الملازمة فلأن الرسول إذا قال للمكلف صدق برسالتي وما جئت به فقال لا أصدقك حتى أعرف صدقك فقال انظر في صدقي حتى تعرفه فقال لا يجب النظر عندي إلا بإيجابك له وإيجابك ليس مقبولاً عندي ولا حجة فيه، فإن كون جهة يتوقف على كونه صدقاً ولا يثبت كونه صدقاً إلا بعد ثبوت صدقك فيما جئت به جميعاً فقد حصل الدور المحال في هذا بخلاف ما لو قال له وجوب النظر واجب عليك بالقضية العقلية لأنك ترفع به الخشية والتخوف عن نفسك وتدفع الغم

....

الوارد على قلبك وهو ضرر ناجز وكلما كان ضرراً كان دفعه واجباً عقلاً فإن المخاطب ينقطع وتلزمه الحجة.

وأما بيان بطلان التالي فلأن الله عزّ وجلّ إنما أرسل الرسل ليقيم بهم الحجة على العباد ويقطع معذرتهم كما قال تعالى في كتابه الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه فلا يصح إفحامهم عليهم الصلاة والسلام من المعاندين وعباد الأصنام، فإن في ذلك عكسا لقضية الإرسال.

و يلزم عليه صحة ما عليه الكافر أو المشرك، لأنه لا واجب عليه، و هذا عين البطلان و الكفر، لأن فيه إعراضا عن الحق كما هو في نفس الأمر.

فمما تقدم وجوب النظر منشؤه الخوف من الضرر، فالداعي و الخاطر يثيران الشك في الإنسان، الأمر الذي يجعله مترددا في معرفته و ما إذا كان على حق أو باطل، على صواب أو على خطأ، و هذا يجعله أمام موقف يخاف فيه من تلك المعرفة، لذلك توهم الكثير كالعضد في المواقف، أن الشيخ أبو هاشم ذهب إلى أن الشك أول الواجبات، و هذا غير صحيح و باطل من الأباطيل.

و قد ذكر يحيى بن حمزة رحمه الله أن القول بوجوب النظر يدل عليه أمران:

أحدهما أن معرفة الله تعالى واجبة لكونها لطفا، و معرفته لا تكون إلا بالنظر كما تقدم، أما كونها لطفا، فإن من عرف الله كان أقرب إلى تحصيل الواجب و الكف عن الوقوع في القبيح، و هذا هو اللطف.

أما النظر المأمور به هو النظر الصحيح لا مطلق النظر، لأن في قولنا بمطلق النظر يعني أن ما يترتب على النظر من نتائج صحيحة في نفس الأمر و هذا باطل. و عليه فلا تلتفت لما قرره بعض حشوية الأشاعرة من قولهم أنه إذا كان المخطي جاهلاً بالنظر والجاهل كافر كان الكفر مأموراً به لأنه ما أدّاه إليه نظره الذي هو فرض عين ومنحصر فيه معرفة الحق، وإذا كان مأموراً به يلزم أن لا يكون عليه

....

عقاب بل يلزم أن يكون له ثواب لأنه ما أتى إلا بالمأمور على حسب وسعه ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها.

ومن أهل المعارف من المعتزلة قالوا ان أول الواجبات هو القصد إلى النظر كالجاحظ و النظام و ثمامة، و غيرهم.

بعد أن عرفنا معنى النظر ووجوبه، ننتقل للتقليد فإنه لازم عن الكلام حول ذلك، فنقول، التقليد فاسد، و ما يدل عليه كما لخص القاضي عبد الجبار أن المقلد إما أن يعلم أن المقلّد محق، أو لا يعلمه، فإن لم يعلمه، و جوّز كونه مخطئا، لم يحل له تقليده، لأنه لا يأمن أن يكون كاذبا، و جاهلا في اعتقاده، و إن كان عالما بإصابة المقلد فإما أن يعلمه اضطرارا و ذلك محال، أو بدليل و هو قولنا، أو بالتقليد فقط، فيجب في المقلد أن لا يعلم ما يعتقده إلا بالتقليد، و ذلك يوجب إثبات مقلدين لا نهاية لهم.

قوله: **[إن كان لي خالق قصد بهذه النعمة الإحسان إلي، فهو مشكور و لا يعرى من وجوبها مكلف]** استدل العدلية على وجوب النظر بأن من شاهد ما عليه الواحد منا من النعم المتجددة و

الدائمة التي لا تعد و لا تحصى، ظاهرة و باطنة، شاملة لكل الخلق، عرف أنها لا تأتي من مفتقر مثلنا، و لا لأحد من أبناء جنسنا و لا من قبل سائر المشاهدين لها، فهذا لا يعني إلا ان لها ربّا و واهبا و مالكا و منعما غنيا عن العالمين، فيجب شكره عليها عقلا، أي الاعتراف بنعمته على ضرب من التعظيم، و نعني بالشكر الاعتراف بنعمة المنعم، مع التعظيم، و كل منعم يستحق الشكر على مقدار نعمته التي تفضل بها، كما أن الذم يختلف بحسب اختلاف أفعال المذموم، و تحسن الإشارة إلى أن المجبرة لا يمكنها القول بوجوب شكر الله تعالى على الكافر، مع قولها أنه خلقه لجهنم، و حتى القول بوجوب الشكر لله و العبادة على المؤمن أيضا.

فإن قلت: ما الدليل على أن التكليف حسن؟ قلت: لأنه تعريض للثواب الذي هو منافع عظيمة خالصة دائمة مستحقة على وجه المدح و التعظيم، تصغر مشاق التكليف في جنبها و لا سبيل إليه إلا التكليف، و ليس فيه وجه من وجوه القبح، و إنما حسن التعريض له لأن العقلاء يستحسنون أن يكلف الرجل ولده المشاق العظيمة في طلب العلوم و الأرباح....

فإن قلت: من أين يحسن تكليف من علم الله أنه شقي؟ قلت من حيث حسن تكليف من علم الله أنه سعيد لأن السعيد و الشقي سواء في علم الله في كونهما مزاحي العلة معا قد بُيّن لما المنهاج و عُرّفا الحق و الباطل...

....

قوله: **[لأنه تعريض للثواب الذي هو منافع عظيمة خالصة دائمة مستحقة على وجه المدح و التعظيم]** التكليف حسن لأن الغرض منه هو التعريض للمنفعة و للثواب، و الثواب يصل مع التعظيم والمدح، و التعظيم يحسن للمستحق له، و يستحق عن طريق الأفعال الحسنة وهي الطاعات باجتناب المعاصي و إتيان الأوامر، ومعنى كون التكليف تعريضا للثواب، هو أن المكلِف جعل المكلَف على صفات تمكنه من الوصول إلى الثواب كما تقدم من إزاحة العلل وبعثه على ما به يصل إليه من ألطاف وعلم أنه سيوصله إليه إذا فعل ما كلفه.

و معنى التعريض للمنفعة و الثواب هو أنه تعالى لما طلب من العباد ليفعلوا الواجبات و يتركوا القبائح استحقوا بذلك المنافع العظيمة الدائمة الواصلة إليهم بطريقة الإكرام و التعظيم الخالصة من كل شوب، مع العلم بأنهم متى أطاعوه في ذلك فإنه تعالى يوصلهم الثواب لا محالة.

والواجب الشاق يُفعل لما يعود على المكلف من منافع و لذة، و إذا كان المكلف يفعل ما كلف به فيجب استحقاقه للثواب، فالواحد منا يعظم الباري لعلمنا بما وراء هذا من ثواب عظيم و منفعة تلحقه، ثم لا بد من الاستحقاق أن يكون عظيما، لأن عظمة الاستحقاق تابعة لعظمة الفعل الذي

....

له استحقينا الثواب العظيم، فلا يستحسن الواحد منا فعل فعلٍ شاقٍ عظيمٍ و يكون مستحقه يسيراً، و هذا المستحق لا بد من دوامه و استمراره فلو كان منقطعا لكان دوام الدنيا أحسن إذا كانت دائمة، و لا بد من الثواب أن يكون خالصا من كل ما يلازم الواحد في الدنيا من مصاعب و مشاق.

و التعريض للثواب يحسن، لأن العقلاء يستحسنون تعريض أولادهم بالمشاق لطلب العلوم و الأرباح لما لم يكن الوصول إليها بذلك، فالتعريض بتكليف المشاق لأجل الثواب أولى أن يحسن، و لأجل ما تقدم يحد الثواب بأنه منافع عظيمة دائمة خالصة واصلة على جهة التعظيم .فهذا الذي يدل العقل على استحقاقه من الثواب، ثم تفاصيله و موضعه تعرف بالسمع.

فالتكليف لا يحسن لمجرد التكليف بل لما يعود على المكلف من منافع، و استحقاق الثواب مع المشاق يحسن، فالواحد منا قد يقبل مشقة معينة مقابل خير كثير، فالمتعلم قد يتحمل مشاق السفر و كلفة المال مقابل علم كثير يتلقاه بعد ذلك.

فأما استحقاق العقاب بالإخلال بما كلف من الأفعال فقد استدل العدلية لاستحقاقه لذلك بأنه تعالى كلفنا ما تقدم من الواجبات الشاقة و ترك القبائح، فلا بد من أن يكون للإخلال بها تأثير في استحقاق مضار عظيمة يحفل بها العقلاء، لأن إيجاب الأفعال لا يحسن لمكان الثواب فقط، لأن المنافع لا تجب لأجلها إلا إذا كان معها دفع مضار عظيمة، لأن الفعل يجب لأجل دفع المضرة، فيحسن أيضا إيجاب الفعل لأجله.

قوله: **[من حيث حسن تكليف من علم الله أنه سعيد]** استدل المعتزلة على حسن تكليف من يعلم من حاله أنه يكفر بأنه تعالى فعل لمن يعلم من حاله أنه يكفر كما فعل بمن يعلم من حاله أنه يؤمن، و هذا بالتمكين و الألطاف و كل ما ذكرناه من شروط التكليف المتعلقة بالمكلَف، فلم يدع الله شيئا لو فعله لآمن إلا و قد فعله، أي أنه وفر له جميع أسباب الإيمان التي بها آمن المؤمن، يُبين

....

هذا أن الواحد منا لو قدّم مالا لشخصين فانتفع أحدهما دون الآخر و قد سوّى بينهما في التمكين و الألطاف كان محسنا إليهما و فاعلا لأمر حسن و إن اختلفا :فانتفع أحدهما و أساء الآخر إلى نفسه، فكذلك القول فيما قدمناه من تكليف.

و قد ذكر ابن عقيل الحنبلي المعتزلي في كتابه "الفنون" كلاما لمتكلم محقق: "إنه يحسن، لأن المعلوم تابع للعلم، فبحسب المعلوم يُدرَك العلم، فأما أن يقع المعلوم بحسب العلم فلا، و ما العلم في المثال إلا بمثابة المرآة لإظهار صورة الوجه، إن كان حسنا أظهرته حسنا، و إن كان قبيحا ظهر قبيحا، فأما أن يقع الحسن و القبح لأجلها فلا، و كذلك المصباح الكاشف عما سترته الظلمة :هو تابع لما يظهره، حسنا كان أو قبيحا". فما أروع هذا الكلام و ما أبينه .فالعلم صفة لا تؤثر في المعلوم و لا تنشؤه، بل هي صفة كاشفة.

فإن قيل إن آمن الكافر انقلب علم الله جهلا، يقال أنه لو آمن لكان الله عالما بذلك، فلا انقلاب في الأمر.

باب الألطاف

اللطف هو المصلحة و هي ما فيه فائدة للمكلف في أداء ما كلف، و من شرطها التعري من وجوه القبح، و أن تكون من قبل الله تعالى، إما منفعة كالصحة و الغنى و الرخص و إما مضرة كالمرض و الفقر و الغلاء، و من قبل العبد إما معلومة بالعقل كمعرفة الله تعالى و صفاته و عدله وإما بالسمع كمعرفة الشرائع.

....

قوله: **[اللطف هو المصلحة و هي ما فيه فائدة للمكلف في أداء ما كلف]** اللطف على هذا هو كل ما يختار عنده المرء الواجب، ويتجنب القبيح، أو ما يكون عنده أقرب إما إلى اختيار الواجب أو ترك القبيح، و قد يوصف بأنه توفيق، أو تمكين، أي أن ألطاف الله تقرب العبد للطاعة و تجعله أبعد عن المعصية، و لولا ذلك اللطف لما اختار فعل الأوامر و ترك النواهي، و من جملة ألطافه تعالى إرسال الرسل و تشريع الشرائع و إنزال الآيات البينات، و غيرها، فهذه كلها تعين العبد على تحقيق عبوديته و تحقيق ماهيته، كما هو في نفس الأمر.

أي أنه لما كلف الله عباده بتوحيده و بجملة من التكليفات حصرا و كان قد علم أن هناك من سيخالف أمره و يترك الطاعة و علم أن كثيرا من الناس لن يقوموا بواجباتهم بمجرد الوقوف على التكليف ما لم يكن هناك وعد و وعيد و ترغيب و ترهيب، وجب على المكلِف قرن التكليف بالوعد و الوعيد بحيث لو أهملها ترتب على هذا بطلان الغرض من التكليف، و بهذا اللطف يوصل الله الإنسان إلى الطاعة و يُبعده عن المعصية .و هذا كمن دعا غيره إلى الطعام و هو مع ذلك يعلم أنه لا يجيبه و لم يكن هناك طريق للإجابة إلا بأن يبعث أحدهم إليه بحيث أنه إن لم يبعث بطل الغرض من فعله و نقض الغرض باطل و نقض الغرض على الله محال لأنه ينافي الحكمة تعالى الله عن السفه و النقص.

....

قوله: **[و من شرطها التعري من وجوه القبح]** فلو لطف الله بعباده لحد يبلغ معه حد الإلجاء و الجبر، لانتفى وجه الحسن من الألطاف، و هو جعل الإنسان قريبا من الطاعة بعيدا عن المعصية، و أيضا هذا يدخل في باب إزاحة العلة، و يجب أن يكون الملطوف به موجودا لأن المعدوم لا حظ له من الدعاء. هذا بالنسبة للمكلِف.

أما شروط اللطف المتعلقة بالمكلَف فهي أن يكون عالما بحقيقة اللطف و بالفعل الذي هو لطف له.

قوله: **[و أن تكون من قبل الله تعالى إما منفعة ... و إما مضرة و من قبل العبد إما معلومة بالعقل كمعرفة الله تعالى و صفاته و عدله وإما بالسمع كمعرفة الشرائع]** اللطف منه ما يكون من فعله تعالى، أو ما يكون في فعل المكلَف، أو ما يكون من غير فعل الله و غير فعل المكلف.

و مثال اللطف الذي يكون من فعله تعالى: إرسال الانبياء، الوعد و الوعيد، الآلام، ... و غير ذلك.

أما ما كان من جهتنا و كان لطفا لنا، فإنه يجب علينا أن نفعلها إذا جر مجرى دفع الضرر عن النفس، و الأمثلة على هذا النوع من اللطف، كالعبادات و النظر و المعارف عامة، و معرفة النبوات و الشرائع و كل ما لزم من معرفة العدل و التوحيد، و كل هذا واجب على العبد و يعد من باب اللطف له لأنه يكون بفعله هذا أقرب إلى تحقيق الغرض من التكليف و بذلك يدفع الضرر عن نفسه.

و الألطاف التي هي من جهة الله تجري مجرى إزاحة العلل عن المكلفين لأداء واجباتهم فيكونون بذلك أقرب لله، بينما ما هو من جهة المكلف يجري مجرى دفع الضرر عن النفس.

و هي على نوعين: محصلة و هي التي يطيع المكلف على وجه الاختيار و لولاها لم يطع مع تمكنه في الحالين، و مقربة، و هي التي يكون معها أقرب إل الطاعة و لولاها لم يكن أقرب مع تمكنه في الحالين، و نقيضها المفسدة و تنقسم إلى محصلة و مقربة.

فإن قلت: هل يجب على الله اللطف؟ قلت نعم، لأنه مريد لصلاح عبده، عالم أنه لا يصلح إلا به...و لأن منع ما لا يقع الغرض إلا به كالمنع من الغرض..

....

قوله: **[محصلة]** لأنها حصولية، أي يتحصل عليها العبد المكلف، و معنى هذا اللطف، أن الله يلطف بعبده فيقربه للطاعة و يبعده عن المعصية، فإذا امتثل العبد لأوامر ربه و التزم بها، سمي اللطف هنا محصلا لأنه حصّل الطاعة و جاء بها، لذلك قال العلامة الزمخشري [ولولاها لم يطع مع تمكنه في الحالين] أي لولا ذلك اللطف لم يقع من العبد الطاعة مع تمكنه في اختيار الطاعة و المعصية، فالعبد قد حصّل هنا الطاعة.

قوله: **[مقربة]** لأنها تقرب المكلف من الطاعة، مع قطع النظر عن حصول تلك الطاعة أم لا، بهذا اللطف يكون العبد أقرب للطاعة و امتثال الأوامر و الابتعاد عن النواهي، لذلك قال جار الله [و لولاها لم يكن أقرب مع تمكنه في الحالين] أي لولا هذه الألطاف لما كان قريبا من الطاعة بعيدا عن المعصية، بغض النظر عن تحقق المراد و هو الطاعة.

باختصار، إذا قطعنا النظر عن تحقق الطاعة سمي اللطف مقربا، و إذا لاحظنا تحققها سمي محصلا.

قوله: **[هل يجب على الله اللطف؟ قلت نعم لأنه مريد لصلاح عبده، عالم أنه لا يصلح إلا به...و لأن منع ما لا يقع الغرض إلا به كالمنع من الغرض..]** لما كان الباري تعالى مريد لما هو صالح لعبده من مصالح دينية و دنيوية فالامتناع عن فعل اللطف يعني المنع من الملطوف فيه، و بمثال يتضح المقال:

فإن قلت: هل يجب الأصلح و هو المنفعة الدنيوية التي لا يستضر بها أحد و لا فيها وجه قبح؟ قلت يجب عند أبي القاسم الكعبي لأن انتفاع العبد به داع و لا صارف فكان منعه شحا. و قال الشيخان لو وجب منه مقدار لوجب ما زاد عليه إلى غير نهاية له و هو إذا تفضل و الشح إنما ترك الواجب.

....

إذا دعوت صديقا ما لمنزلك، و علمت أنه لا يجيبك إلا إذا أرسلت إليه شخصا ما يلاطفه أو تفعل شيئا لا يكون فيه غضاضة و لا تلحقه بسببه مشقة و لا يكون فيه مفسدة، فإنه يجب عليك فعل ذلك، و لا فرق أن تترك فعل هذا، و أن تغلق الباب في وجهه و تمنعه مما دعوته إليه، فإذا قبح هذا قبح ذلك، لأن في كليهما نقض للغرض، و هو دعوة الصديق للمنزل، فظهر أنه يجب فعل اللطف الذي عنده يحصل غرض المكلف و هو الطاعة.

قوله: **[الأصلح]** الصلاح يطلق في اللغة ليعني "ضد الفساد"، قال تعالى: "و لا تُفسدوا في الأرض بعد إصلاحها"، الأصلح: صيغة مبالغة أو تفضيل "الصلاح"، و هو ما ينفع، أما كلاميا و عقديا: الأصلح في الدنيا هو الأفعال التي يُقصد من ورائها النفع و التي تخلو من كل وجوه القبح.

و ينقسم الأصلح إلى ما هو أصلح في "الدين" و هي "الألطاف"، و الله تعالى يفعل بالعباد الألطاف في الدين بلا شك، من حيث أرسل الرسل و وعد و أوعد.. كما تم بيانه.

و ما هو أصلح في "الدنيا"، و هي الأمور التي ينتفع بها العباد في دُنياهم، على أن تكون هذه الأمور خالية من كل وجوه القبح، و حول هذا القسم تنازع العلماء حول وجوبه من عدمه، و قد بين كل طرف أدلته.

من قال بعدم وجوبه "الأصلح" و هم البصريون من المعتزلة كالجبّائي وابنه أبي هاشم والقاضي عبد الجبار و بشر من البغداديين:

....

استدلوا بأن وجوب الأصلح يستلزم المحال، لأنه يستلزم أن يفعل الله أفعالا لانهائية من الأصلح، بمعنى أنه لو كان الأصلح واجبا لوجب أن يفعل تعالى أفعلا غير متناهية و كلها أصلح و هذا محال، و لهذا ينبغي عدم القول بوجوبه، و قال بشر بن المعتمر المعتزلي أنه ليس على الله سبحانه أن يفعل بعباده أصلح الأشياء، بل ذلك محال، لأنه لا غاية ولا نهاية لما يقدر عليه من الصلاح، وإنما عليه أن يفعل بهم ما هو أصلح لهم في دينهم، وأن يزيح عللهم في ما يحتاجون إليه لأداء ما كلفهم، وما تيسر عليهم مع وجود العمل بما أمرهم به، وقد فعل ذلك بهم وقطع منهم، وبشر بن المعتمر هو رائد فكر البغداديين في هذا المجال فهو القائل إن لله ألطافا لو فعلها بالكافر لآمن إلا أنه لم يفعل لأن واجبه هو إزاحة علة المكلف و تمكينه و دليله قوله تعالى: "ولو شاء الله لجمعهم على الهدى"، و قد أول هذه الآية وفق نظريته و بين أن المقصد الإلهي هو أن يفهم العباد أنه لو أراد أن يضطرهم و يلجئهم إلى الإيمان لفعل إلا أن حكمته اقتضت أن يكون التكليف متلازما مع اختياراتهم و أفعالهم الحرة إضافة إلى إلطافه تعالى بهم.

لكن المراد بقولنا بوجوب الأصلح إنما في الأفعال الممكنة غير الممتنعة، و ما لا يتناهى يستحيل إيجاده، ثم إن الأصلح مرتبة واحدة، فلا يقال: فأي مرتبة فُرضت، أمكن الزيادة عليها، و يدخل بذلك تحت ما لا نهاية له، لأننا نقول: نمنع كونه أصلح، لأنا فرضنا الأصلح مرتبة، فالزائد ليس أصلح، ثم قالوا -من يرى عدم وجوبه-: لو كان الأصلح واجبا لم يستحق الله الشكر فالشكر يُستحق لكونه تفضلا و إنعاما، فمن يقوم بفعل يتوجب عليه فعله لا يستحق الثناء و الشكر، إنما يُستحق للتفضل و التفضل يمكن أن يُفعل و يمكن ألا يُفعل.

كما بينا في السابق أن الوجوب يعني حكمة الله تقتضي ذلك الفعل متى لم يفعله لم يكن الله عادلا و كان فاعلا لأفعال يتنزه عنها، و لا يعني أن الله مضطر أن يفعل كذا و كذا، و لا يعني ذلك كونه غير مختارا.

....

و شكرنا له على فعله الأصلح هو في حقيقته كشكرنا له على "الثواب" و "العوض" و على "الألطاف الدينية" و في هذا يتفق الطرفان على وجوب الشكر، و إن لم يكن واجبا شُكره على الأصلح فنحن نشكره على الخلق و التكليف و هذا تفضل منه سبحانه.

و قالوا أيضا (الذين لا يرون وجوبه): أن الدعاء لن يعود له فائدة، فالله سيكون واجبا عليه فعل الأصلح دون سؤال منا.

لكن في الحقيقة هذه ليست حجة، فالدعاء هو سبب من الأسباب التي بها يستطيع العبد أن يحقق منافع و هذا بعض مما تقتضيه حكمته العالية، و بالتالي فالأصلح للعباد أن يصلوا لبعض مرادهم و أن يحققوا بعض المنافع التي ينشدونها عن طريق الأسباب و من جملة هذه الأسباب الدعاء.

من قال بالوجوب و هم البغداديون:

قالوا بوجوب الأصلح على الله في أمور الدين.

إن الله تعالى لا يفعل بعباده ما داموا مكلفين إلا أصلح الأشياء لهم في دينهم و دنياهم، و أنه لا يدّخر صلاحا و لا نفعا، و أن من أغناه فقد فعل به الأصلح في التدبير، و كذلك من أفقره و من أصحه و من أمرضه فالقول فيه كذلك.

و قال النظام: "إن الله إذا علم أن فعل شيء أصلح من تركه استحال منه تركه والتخلف عنه" فما دام الله عادلا فلن يفعل إلا ما يصلح لعباده و لأنه خلق العالم لغاية و حكمة، و القول بأن أفعال الله لا تبرر بغاية يجعل من أفعال الله عبثا، و مادام الله حكيما عادلا فكل ما خلقه للإنسان فهو لصلاحه.

....

و الخلاف بين البصريين و البغداديين في هذه القضية مجملها أن البغداديين أوجبوا على الله فعل "الأصلح" للإنسان في دينيه و دنياه و إذا لم يفعل يصبح بخيلا و ظالما و حاشاه، أما البصريون فهم يرون أن الله لم يدخر عن عباده شيئا مما علم أنه إذا فعله بهم أتوا بالطاعة و التوبة، و في رأي عبد

الجبار أن الصلاح وجد نحو النفع و دفع الضرر و عليه فلا يجب الفعل على الله لأنه صلاح و أصلح لأنه تعالى لا يفعل لعباده إلا ما ينفعهم لأن أفعاله كلها حسنة .أي أنه لم يتقبل فكرة البغداديين التي تقول بمدأ الوجوب و الإلزام في تفسير فكرة الأصلح، لكن نفي فكرة الإلزام لا تنفي فكرة العناية الإلهية.

باب الآلام

إيلام الله تعالى حسن لأنه من فعله، ووجه حسنه، إن كان المؤلَم مجرما كان عقوبة له و لطفا به و بغيره، و إن كان ممن لا جرم له، كالبهائم و الأطفال و المتقين، فما فيه من العو الموفى و اللطف. و العوض منافعة عظيمة مستحقة على وجه المدح و التعظيم، و دوامها مختلف فيه.

....

قوله: **[الآلام]** حقيقة الألم عند العدلية هو المعنى المدرك بمحل الحياة فيه مع النفرة، و الآلام أضرار تقع على الإنسان المكلف و غير المكلف، وبالتالي الآلام ليست نتيجة لعمل سيء أو قبيح ارتكبوه، و الآلام موجودة حتى عند الحيوانات و هي ليست مكلفة، كما يحدث حين يذبح الإنسان الأضحية، و كالأمراض التي تنزل بالأطفال، و الله لا يفعل القبيح مطلقا، فأفعاله كلها لحكمة و حسنة، و لهذا قالت المعتزلة بوجوب تقسيم الآلام إلى قسمين :الأولى و هي الآلام التي تأتي من الله و هذا القسم أوجبوا فيه العوض، فما يحدث للجسم من الآلام من غير أن يعقل سببه يجب أن يقال فيه بأنه فعله تعالى، و كذلك القول فيما يحدث في باطن أبعاضنا و هذا كحركة المرتعش و حركة العروق الضاربة، فهذه الأفعال و ما يجري مجراها كالأمراض التي تنزل بالعبد من الله لا يمكن للعبد أن يدفعها فيشرب دواء كريها قصد التداوي، و ما شكال هذه الافعال تحدث لحكمة و فعله سبحانه حسن و عدل ففعله لا يجوز عليه القبيح، و هي لطف مقرب، و بالتالي فالآلام التي تحدث من جهته نحكم عليها بالحسن، و الثانية ما هي من نتاج فعل العبد المكلف المسؤول و لا يجب فيها العوض فمن قتل نفسه لا يجب العوض فيه أو أن يشرب دواء كريها بقصد السمنة فهذا العمل يتحمل مسؤوليته. و الآلام إنما تقبح لوجه و تحسن لوجه آخر، أي أنها كسائر الأفعال تأخذ قيمتها من وجوه و اعتبارات عقلية يكشفها العقل وفق نظرية التحسين و التقبيح العقليين عند المعتزلة، و

بالتالي فالألم قد يكون حسنا بوجه و يكون قبيحا بوجه آخر لذلك فمن البعيد أن يعتقد المعتقد

العاقل أن الألم بكل حال من الأحوال يكون قبيحا في نفس كما أن من البعيد أن يكون كل لذيذ حسنا.

لكن كيف نميز أو نعرف الوجوه التي تقبح أو تحسن عليها الآلام؟

الوجوه التي تقبح عليها الآلام :

- قول أبي علي الجبائي: يعتبر الوجه الذي له يقبح الألم إذا كان ظلما كأن يكون بلا استحقاق و لا عوض، فالظلم هو كل ضرر لا نفع فيه يوفى عليه، و لا دفع مضرة زائدة عليه و لا مستحق، و لا يظن فيه بعض هذه الوجوه، فمتى كان هذا حاله فهو الظلم بعينه، و لا فرق بين أن يكون ألما أو غما أو مؤديا إليهما إذا كان حاله ما وصفناه، لأن كونه ضررا يجمع كل ذلك و إن كان ألما لا يجمع جميعه.

- قول أبو هاشم الجبائي: يرى أن الضرر يكفي لقولنا أن الآلام تقبح، لكن القاضي لم يقتنع بها و لم يوافقه، فالضرر عنده قد يقع حسنا إذا كان لدفع مضرة، و في نفس الوقت يرى أبو هاشم رأي سائر المعتزلة.

- و القاضي لا يخالف المعتزلة، لكن يوضح مذهبه أكثر فيرى أن الضرر أو الألم قد يقبح لكونه عبثا و إن لم يكن ظلما، فمثلا حين يؤلم الله عبدا لمجرد العوض لم يوصف الله ظالما لكنه عابث و الله منزه عن العبث، و العبث هو ما يقع من العالم به و كان في مقدوره أن يصل إلى مراده دون أن يأتي هذا الفعل أو يكون بطريق آخر، و لا يجوز أن يحد الظلم بأنه الضرر القبيح لأنه قد يقبح من حيث كان عبثا و يكون مع ذلك غير ظلم .

الوجوه التي يحسن عليها الألم:

- أن يكون الألم مستحقا على فعل سابق من العبد.

....

- أن يدفع به ضررا أعظم أو يستجلب به نفع أو يظن أنه يساعد عل ذلك، على خلاف مع أبي هاشم الذي لم يجز الظن و اشترط تحقق دفع الضرر او استجلاب النفع، و قال أبو هاشم أن الألم لا يمتنع أن يقبح لأنه ضرر و دل عليه بأنه متى علم اضطرارا أو جوز كونه كذلك علم أنه قبيح، و إنما يُعلم حسنه بخروجه من هذه الصفة، أي من كونه ضرارا، و يقول في الألم إذا دُفع به ضرر أعظم منه يحسن لأنه بما فيه دفع الضرر العظيم، فقد خرج من كونه ضررا، و أبو علي و سائر المعتزلة يرون أن الألم يقبح لكونه ظلما أو عبثا لا من حيث كان ضررا، و ذلك لأنه لا يشتبه في أنه يحسُن من أحدنا تحمل المشقة الشديدة لطلب العلوم و إن كان فقد لا ينال المطلوب.

- أن يكون الألم بقصد الاعتبار، فالله قد يؤلم المكلفين ليعتبر المكلف الذي نزل به الألم أو غيره من المكلفين الآخرين، و هذا لطف له عوض، فقد قال الله تعالى: "و لنذيقنهم من العذاب الأدنى دون العذاب الأكبر لعلهم يرجعون"، فقد ذهب أبو علي رحمه الله أن الأمراض النازلة و الواقعة بالكافر و الفاسق يجوز أن تكون عقوبة و يجوز أن تكون محنة لأنه تعالى كما يحسن منه و يجب عليه أن يلطف له، فكذلك يحسن منه أن يعاقبه قدرا من العقاب.

و كانت شبهة الآلام من أسباب إلحاد بعض السفلة من الرعاع، كابن الراوندي و أبي عيسى الوراق الذي صنف كتابا سماه النوح على البهائم.

قوله **[العوض]** منفعة مستحقة لا على طريق التعظيم و الإجلال، لأنه إن كان على طريق التعظيم و الإجلال لم يعد عوضا بل ثوابا، فالمنافع الواصلة إلى الغير إما أن تكون مستحقة أو لا، فالمستحقة لا على سبيل التعظيم و الإجلال فهي العوض، و إن كانت مستحقة على سبيل التعظيم و الإجلال تكون ثوابا، فإن لم تكن مستحقة فهي تفضل.

و اختلفوا في العوض أدائم هو أم منقطع غير مستمر، فذهب أبو الهذيل و أبو علي و البلخي و بعض البغدادية و الصاحب بن عباد إلى أنه دائم، و أما أبو هاشم و القاضي و معظم البصريين أنه

....

منقطع، و قول البغدادية و من ذهب هذا المذهب يرجع إلى اعتقادهم أن العوض شأنه كشأن الثواب أي أنهما منفعة مستحقة، و القول بانقطاعه يوجب تسلسل الأعواض، فانقطاعه يؤدي إلى وجوب العوض و هكذا...إلى مالا نهاية.

و من يذهب إلى انقطاعه كأبي هاشم و القاضي استدلوا على قولهم بأنه قد ثبت في الشاهد حسن تحمل الضرر من أجل قدر معلوم من العوض، و صار علمنا بذلك القدر من العوض جهة لحسنه، لأنه متى علم وجود ذلك العوض المستحق علم حسن تحمل المضرة و المشقة، و متى لم يعلم ذلك (أي العوض) لم يعلم حسن تحملها (أي المضرة)، بل يقبح منه في عقله أن يتحمل ذلك، و كذلك لو علم أنه يؤدي إلى أقل من ذلك القدر من العوض و المنفعة، لما حسن منه تحمل الضرر، فصار العقل يشهد بقبح المضرة إذا عريت من المنفعة، و شهد أيضا بقبحها إذا نقصت تلك المنفعة عن قدر مخصوص، و الدليل على ذلك أن العاقل يتحمل مضرة محددة لأجل دينار إذا كان قدر الدينار يستحق ذلك القدر من المضرة، كما لا يستحسن المضرة إذا عريت من العوض.

فالمرء يعلم القدر الذي يستحقه كعوض فإذا وصل وصلت إليه المنفعة و العوض أو زيادة فلا يقبح إذا انقطع ، ثم إن في عدم تفريقهم بين الثواب و العوض أدى بهم إلى هذا القول، فالأصل هو أن الثواب نفع يستحق على سبيل التعظيم و الإجلال أي يستحق على أداء الواجبات و ترك المعاصي و الثواب يكون متأخرا عن التكليف و لا بد أن يكون بعد الموت، أما العوض، فيجوز أن يقدم في الدنيا فلا يكون في الآخرة، و يجوز أن يكون على مجزأ أي على دفعات و يجوز أن يكون في الدنيا دون الآخرة، و قد خالف أبو علي القاضي و أبو هاشم في هذا الأخير فمنع أن يكون العوض في الدنيا بل لا بد من أن يكون مؤجلا كالثواب، و يلزم بتأخيره زيادة عوض، لكن القاضي رد عليه بقياسه الغائب على الشاهد، و القول بالتأخير و الزيادة يؤدي إلى أن يستحق التأخير أضعاف ما أتلفه من المال و ذلك مما يمنعه العقل، فحين يُتلف عمرو مال زيد وجب تعويضه بقدر ما أتلفه بلا

فإن قلت: قد علم أن الألم منه حسن و منه قبيح، فبم يتميز الحسن من القبيح؟ قلت: بوجوه: أن يكون مستحقا كذم المسيء و عقابه أو يكون فيه نفع موف على الألم كتعب التعلم و التجارة أو لإزالة ضرر كالتداوي أو يكون على وجه الدفع، كما تدفع من يريد قتلك فيهلك بالدفع أو يكون على مجرى العادة و يجري مجرى فعل الغير نحو أن يطرح طفلا في ثلج، فإن ألمه من الله تعالى، و هو حسن من حيث أنه يجري مجرى فعل الطارح، و كان على مجرى العادة لأنه يقبح أن ينقض العادة و يترك إيلامه في غير زمان نبي، و لم يحسن لأجل العوض لأن العوض يلزم الطارح.

....

زيادة، سواء تأخر دفعه أم تقدم، و لو كان العوض بمقدار الوقت فكلما طال الوقت زاد العوض و يلزمه عن ذلك أن يكون العوض بقدر هائل و هذا يخالف العقل.

قوله: **[بوجوه]** قد يحسن كذب بعينه كما قد يقبح صدق بعينه لأن ذلك متوقف على الوجه و الاعتبار الذي يقع عليه الفعل، فالفعل الواحد قد يقبح و يحسن بوجوه مختلفة فقد يقبح الكلام مثلا لأنه لغو أو كذب أو شهادة زور و قد يحسن لأنه ذكر لله أو قول صدق أو أمر بالمعروف و نهي عن المنكر، و السجدة الواحدة قد تكون حسنة لأنها لله و قد تكون قبيحة لأنها للأصنام، كذلك فالحالة التي يقع عليها الفعل هو من يحدد كون الفعل حسنا أو قبيحا و معنى قولنا بـ(الوجه) هو"الحالة التي تقترن بحدوث الفعل. و لا يخفى أن هذا الرأي مخالف لما كان عليه قدماء المعتزلة.

لكنا نقول أن هناك أفعالا لا يصح القول فيها بالاعتبارات و أخرى يصح، أما الأولى فمثاله العدل و الظلم، أما الثاني فمثاله الكذب و الصدق، فالعدل لا يصح أن نقول فيه أنه حسن لوجه و قبيح لوجه، كذلك الظلم، فالقبح فيهما ذاتي.

فإن قلت: كيف جاز أن يؤلم للنفع من ليس براض بذلك، و لا يجوز أن يستعمل من لا يرضى بالعمل، و إن وفيته أجرته؟ قلت إن الله تعالى أولى بالعبد من نفسه و بأن يصرفه على ما يصلحه و يسعده...

....

أما قبح الآلام فالوجوه التي تحسن عليها أن تكون مستحقة، فالألم الواقع بالعبد إن استحقه فهو حسن، مثلا إيلام شخص ما مسيء بغرض تأديبه، فالتأديب هو الوجه الذي حسن له فعل الإيلام، أو يكون الألم واقعا لأن في ذلك مصلحة كمشقة السفر من أجل التداوي، فالتداوي هو الوجه الذي له حسن فعل السفر الشاق، أو يكون الألم واقعا على وجه الدفع، كأن تدفع ضررا عنك، فالألم هنا حسن لأنك تدفع عن نفسك أذى و سوءا، فالوجه الذي له حسن الفعل هو دفع الضرر، و ألا يكون ناقضا للعادة، يجري مجرى العادة، لأن العادة إنما تصح زمن النبي، فلا يصح نقضها في غير زمنه، لأن المعجزات التي هي نقض العادات مختص به حصرا، فلو نقضت العادة في غير زمنه لالتبس الأمر على الناس و ضلوا.

قوله: [**كيف جاز أن يؤلم للنفع ...؟ قلت إن الله تعالى أولى بالعبد...**] هذا إشكال وارد على وقوع الآلام من الله، أي أن الآلام تحسن إذا اختار المؤلم ذلك، و أما إذا لم يختره فلا يكون حسنا، و الله تعالى يؤلم المكلفين و غيرهم دون أن يختاروا ذلك، و عليه فالآلام قبيحة، كالأجير الذي لا يريد العمل، و أجاب العلامة الزمخشري بكون الله أولى من العبد من نفسه فهو أعلم منه بحاله، كيف و هو خالقها و المحيط بمصالح الناس، أيضا إنما لا يحسن استعمال الأجير إلا بأن يختار ذلك و يظهر بلسانه اختياره له لأننا لا نعلم رضاه لذلك و اختياره له بقلبه، و الله لا يؤلم أحدا غير مستحق للألم و إلا قد علم أنه لو اطلعه إلى مقدار العوض الذي ضمنه له في مقابل إيلامه و خيّره بين أن يؤله و يعطيه ذلك العوض و بين أن لا يؤلمه، فتفوته تلك المنافع، لاختار الألم ليحصل له العوض.

كالطبيب الذي يسقى المريض دواء مرا لكنه يشفي و إن لم يكن راضيا بالدواء.

فإن قلت: هل يحسن، إذا كانت اللذة تقوم مقام الألم في اللطف، أن يتركها إليه؟ قلت: لا، لأنه عبث كما لا يحسن أن يؤلم للعوض وحده لإمكان التوصل إليه بالتفضل، و جوزه أبو هاشم ...

فإن قلت: لو حسن منه الإيلام لحسن منا. قلت: إن كان العوض دائما لم نقدر عليه، و إن كان منقطعا لم يخل من تنغيص أو عبث لأنا إما أن نفوت بعض جوارحه، فلا يتهنأ بعوض، و إن كان ملكا، و إما ان نؤلمه بما يسلم معه بنيته فيكون عبثا، فإن كان عبرة حسن لخروجه عن الظلم و العبث.

....

قوله: [**هل يحسن، إذا كانت اللذة تقوم مقام الألم في اللطف، أن يتركها إليه؟ قلت: لا...**] و هذا إشكال أخر حاصله أنه إذا كان تحصيل ذلك اللطف بفعل اللذة أو ما ليس بلذة و لا ألم، لما كان الإيلام حسنا، فكيف يقضى بحسنه في مقابل النفع و لغاية اللطف مطلقا؟ و الجواب أن المعتزلة اختلفوا، فمنهم كالبغداديين من قال بعدم جواز اللطف في هذا الفرض، و قال بذلك أبو الحسين البصري، و الزمخشري كما هو بيّن، فإذا ساوى الألم اللذة في المصلحة لم يختر فعل الألم، لإمكان التحصيل بغيره و التفضل بالعوض، فلا يحسن الألم مع اشتمال اللذة على لطفه، و ذهب أبو هاشم إلى جوازه فقال أن الألم بالعوض الموفى يجري مجرى المنفعة، فيكون مساويا للذة في كونها منفعة، فلا فرق بين أن يلطف الله تعالى بفعل اللذة و بين أن يلطف بألم صار بالعوض كأنه لذة، و ناقشه أبو الحسين البصري في ذلك.

قوله: [**لو حسن منه الإيلام لحسن منا قلت: إن كان العوض دائما لم نقدر عليه، و إن كان منقطعا لم يخل من تنغيص أو عبث...**] فإذا كان العوض يستلزم أن يكون غير منقطع فلا قدرة لنا على ذلك، فهذا داخل في قدرة الله تعالى وحده، أما إن كان منقطعا فإن كان الألم يسبب تنغيصا أي تكديرا للمعيشة و قطعا لما يحب مثل أن نبتر يده أو رجله فتتكدر بذلك معيشته، حتى و إن

....

عوضناه على ذلك، فإنه لا يهنأ و يستمتع بالعوض و لا يتنعم به، لأن الصحة أولى من ذلك النعيم كما قال النبي صلى الله عليه و سلم: شيئان مغبون فيهما كثير من الناس منها الصحة" فأي تمته و هناء إن فُقدت الصحة، و إما إن يكون الإيلام لا يسبب له أذى فلا يكون إيلاما أصلا فيكون عبثا، أما إن كان في الإيلام تأديب خرج عن الظلم و كان حسنا، كما هو ظاهرو كما بيّنا، كما إذا ضرب أحدنا غيره بالعصا عدة ضربات خفيفة لأنه ينزجر و يتعظ و لم تترتب عليه مفسدة و رتب على ذلك عوضا و نفعا كثيرا يرغب به الكثير لما كان ذلك قبيحا بل انقلب حسنا لخروجه عن الظلم و العبث، و الجواب على مذهب أبي علي الجبائي في حسن الألم كما بيّنا، لأن الألم إنما يحسن عنده لأنه في مقابل عوض دائم لا يستحقه إلا بذلك الإيلام، و هذا مقدور لله وحده.

أما على مذهب أبي هاشم فنقول أن حسن الألم مقيد بكونه لطفا للمؤلم أو لغيره و لا يكفي في مقابل النفع و إن كان أزيد فإيلام الغير للعوض و إن كان مخرجا له عن الظلم إلا أنه لا يخرجه عن العبث.

باب الأرزاق و الأسعار و الآجال

الرزق ما أمكن الحي من الانتفاع به و حظر على غيره أن يمنعه منه؛ و لذلك لم يسم مال الغاصب رزقا لأن الله تعالى منعه من الانتفاع به و دعي غيره إلى منعه منه، و لو كان الحرام رزقا لجاز أن ينفق منه الغاصب و بالإجماع لا يجوز بل يجب الرد.

....

قوله: **[الرزق ما أمكن الحي من الانتفاع به و حظر على غيره أن يمنعه منه...]** أي أنه كل ما يتمكن أن ينتفع به بشرط تملكه للمنتفع به و الانتفاع هو الالتذاذ أو إدراك الشيء مع شهوة، و يكون رزقا إذا لم يمنعه غيره من الانتفاع به، كالمال المسروق فيمنع على سارقه أن ينتفع به لأنه ليس ملكا له فلا يحق له التصرف فيه، لذلك فالمال المسروق ليس رزقا، و عليه فلا يجوز و لا يصح بإجماع المسلمين التصدق منه أو الانفاق منه فلا يجوز التصرف في الملك المسروق، لذلك قال الله "و الذين صبروا ابتغاء وجه ربهم و أقاموا الصلاة و أنفقوا مما رزقنهم سرا و علانية و يدرؤون بالحسنة السيئة أولئك لهم عقبى الدار" فسرها العلامة جار الله: "مما رزقناهم من الحلال لأن الحرام لا يكون رزقا و لا يُسند إلى الله"، و المعتزلة لا يقولون في هذا الباب أن الله تعالى رزق العبد من الحرام لأنه لم يبح له الأكل منه و لا يقولون ما رزقه الله لأن ماله كله حرام بل قد يرزقه حيث قد مكنّه من التوصل إلى المنافع بالطرق المباحة لكنه خالف عنها إلى غيرها، و رأي المعتزلة في هذا مبني على قاعدة التحسين و التقبيح العقليين، فالله لا يفعل القبيح و هذا بتمليك فاعل الحرام رزقا، و عليه فالحرام لا يكون رزقا و الدليل على ذلك أن الحرام ما يحرم على السارق أو الغاصب الانتفاع بما سرق، و يجب على الإمام أن ينزعه من يده و يصرفه إلى بيت المال، فلو كان رزقا لجاز الانتفاع به، و لم يجز للإمام أن ينزعه من يده، و الدليل عليه قول الله تعالى : "و مما رزقناهم ينفقون"، فمدحهم الله سبحانه و تعالى على ذلك، و من تصدق بالحرام يكون آثما موبخا.

....

قال الطوفي في الإشارات الإلهية: قوله تعالى { ومما رزقناهم ينفقون} أخذت منه المعتزلة أن الحرام ليس برزق من الله، وتقريره: أن المنفق من رزق الله ممدوح بهذه الآية، والمنفق من الحرام ليس بممدوح بالإجماع. فالمنفق منه فضولي في إنفاقه و الفضول مذموم. ينتج أن المنفق من رزق الله ليس منفقا من الحرام. وينعكس كليا أو جزئيا: المنفق من حرام ليس منفقا من رزق الله. و هو يستلزم المطلوب. وأجيب: بأن المنفق من حرام مذموم من جهة الكسب، ممدوح من جهة الإنفاق. فالمنفق من حرام ممدوح على إنفاقه، فدخل في الآية، وإن كان مذموما من جهة كسبه. وحجة الجمهور على كون الحرام رزقا: عموم قوله: "وما من دابة ..." ، وقوله لأهل سبأ "كلوا من رزق ربكم" وقضاء العادة أنهم لا يسلموا من أكل الحرام. انتهى.

نقول: فرق بين الرزق من جهة الإطلاق و الرزق من جهة التقييد. و الآية تعني الرزق من جهة الإطلاق، بمعنى أنها دون إضافة و تعيين، و مثال ذلك: كل ما خلقه الله تعالى بغرض انتفاع الدواب به و الأصل فيها الإباحة. أما على الإضافة و التقييد كقولنا أن هذا الشيء رزق لفولان فمعنى ذلك أن هذا الفولان أحق بالانتفاع بالشيء من غيره و لا يحق لحد أن يمنعه من ذلك أو يغضبه منه. و على هذا نقول: قول الطوفي لا يصح، لأنه لم يفرق بين الرزقين، المطلق و المقيد، و الآية تتحدث عن المطلق لا المقيد، أما الإنفاق فيكون حلالا إذا كان الرزق المقيد مكتسبا من حلال، أما الحرام فلا يصح الانفاق منه إجماعا. أما [كلوا من رزق ربكم] فهي الرزق بالمعنى المطلق لا المقيد، فالرزق المقيد المسروق لا يأمر الله بالأكل منه، بل يجب رده، و لا يصح أصلا القول أن الله رزق فولان رزقا حراما. و قوله تعالى: [قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما و حلالا] يؤكد أن الله لا يرزق إلا الحلال أما الحرام فهو افتراء منهم. و قوله [و مما رزقناهم ينفقون] فيه مدح من الله سبحانه و تعالى على ذلك، و من تصدق بالحرام يكون آثما موبخا، و إلا كيف يوبخ الله السارق ثم يمدحه على إنفاقه من ذلك المسروق

...و لا نقول إن الله تعالى رزقه من الحرام لأنه لم يبح له الأكل منه و لا نقول ما رزقه الله، بل قدر رزقه حيث قد مكنه من التوصل إلى المنافع بالطرق المباحة لكنه خالف عنها إلى غيرها.

....

فالمعتزلة يقسّمون الرزق إلى قسمين:

رزق بإطلاق و هذا كرزق العباد للماء و ما يجري مجراه، و هذه الأشياء مخلوقة للانتفاع بها.

و رزق بتعيين، و هذا كالأشياء المملوكة و سبب الملك قد يكون المبايعة أو الهبة، و هو الرزق المضاف الذي يختص بالانتفاع به الفرد دون غيره، حتى لا يكون لأحد أن يمنعه منه، و هذا الرزق ربما يكون مملوكا أو غير مملوك، كمن رزقه الله ولدا، و بالتالي فإن العلاقة بين الرزق و الملك لدى المعتزلة فيما يصح الانتفاع به، فقد يكون الرزق مملوكا

أما عند البهائم فالرزق يكون على الإطلاق و هذا كالماء و الكلأ، و يكون على التعيين و يشتمل على ما حازته البهيمة في الفم.

قوله: [**...و لا نقول ما رزقه الله، بل قدر رزقه...**] فقولنا أن الله لا يرزق الحرام لا يعني أن السارق لم يرزقه الله بل رزقه من حيث فتح له أبواب الرزق و أسبابه و مكنه منها إلا أنه لم يرض بالأسباب الشرعية و الحسنة عقلا و رضي بالقبيحة.

قال تعالى: "نحن قسنا بينهم معيشتهم.."، فالقسمة منها قسمة عامة و منها خاصة، فالعامة هي توفر فرص الرزق لكل الناس، و الله قد جعل لكل منهم سببا في الحصول على رزقه، فمن سلك الطرق الموصلة للرزق (الأسباب) فسيُرزق و من تركها لا يُرزق، أما الخاصة، و هي تتمثل في تدخل الله بتوفير الرزق مباشرة لبعض العباد تارة أو بالتقليل و القدْر تارة أخرى، و هذا اختبار و لطف منه تعالى، و الآية التي تؤكد هذا هي في قوله: "الله يبسط الرزق لمن يشاء من عباده و يقدر".

....

و الرزق منه ما يكون من جهة الله ابتداء و منه ما يكون بالطلب، فالأول كالذي يحصل عن طريق الإرث و الثاني عن طريق التجارات و الزراعة.

لكن لا يُفهم من هذا أن الذي سعى و بذل جهدا في الحصول على الرزق و لم يحصل عليه أن يقول أن الله هو الذي قدّر عليه ذلك، بل قد يكون هو من لم يحسن سلوك الطريق الصحيح و الأخذ بالأسباب على الوجه الذي يتم به الحصول على الرزق الوفير.

و على الإنسان أن يرضى بالرزق الذي قسمه الله له، و الرضا نوعان:

الرضا بالقسمة العامة: و هو الرضا بنظام الأسباب الذي به يُحصل على الرزق .

الرضا بالقسمة الخاصة: و هي الرضا بما فعله الله من تدخل في الرزق و هذا بالفتح أو بالقدر .

و يمكن أن يزيد الرزق من خلال الدعاء، فضلا من الله، و هذا بتيسير طرقه، و شكره و الاستغفار و الإكثار من الطاعات.

و السعر مقدار ثمن الشيء، و خلاء و الزيادة على السعر المعتاد في وقت بيعه و مكانه. و الرخص نقيضه، فإن كان السبب آفة سماوية يقل معها الريع أو عكسها، فالغلاء من الله من الله، إما للعقوبة و اللطف وإما للعوض واللطف، و كذلك الرخص منه و هو نعمة و لطف و إن كان السبب إفساد الظَلَمة في الأرض و تسعيرهم فهو منهم و الله بريء منه.

....

قوله: **[و السعر مقدار ثمن الشيء... و الرخص نقيضه]** السعر: هو مقدار ثمن الشيء أو عبارة عن القدر الذي يقع به التبايع ... ، و هو قسمان –الرخص – و –الغلاء –، فالرخيص هو انحطاط في ثمن الشيء المبيع، و الغلاء هو ارتفاعه عما جرت به العادة.

قوله: **[إن كان السبب آفة سماوية ... و إن كان السبب إفساد الظَلَمة ...]** أما سبب الرخص و الغلاء، فننظر، فإن كان رخُص لأن الله تعالى كثّر الشيء فوجب أن يُضاف إلى الله و يُشكر على هذا، لأن هذا من نعمه و لُطفه، و إن كان سبب رخصه أنه تعالى قلل الحاجة إلى الشيء المرتفع السعر فيجب إضافة الرخص إليه تعالى، لأن سبب الغلاء من قبله تعالى، و إن كان قل الشيء لوباء أو ما يجري مجراه و يهلك الناس من آفة سماوية، وجب أن يُضاف إليه تعالى لأنه الفاعل لسببه، و نفس الشيء إذا كان الله قد أحوج الناس إلى متاع آخر و لم يكن هنالك سبيل لهم إلا ببيع هذا المتاع فوجب أن يُضاف إليه تعالى لأنه الفاعل لسببه .هذا من جهة.

و من جهة أخرى، ننظر إذا كانت هناك حروب أو معارك افتعلها العباد دون سبب شرعي، فوجب نسبة الغلاء للعباد، لأن الغلاء تولد عن حروبهم، و قد يكون بسبب الاحتكار، و هو حبس التجار طعام الناس وأقواتهم عند قلتها وحاجتهم إليها ليرتفع السعر ويغلى، و الاحتكار هنا يشمل كل ما يتضرر منه العبد إن توقف عن استهلاكه كالطعام و الشراب و الملبس..، و قد رُوي عن سيدي رسول الله أنه قال : "من احتكر طعاماً أربعين ليلة فقد برئ من الله تعالى، وبرئ الله تعالى منه، وأيما أهل عرصة أصبح فيهم امرؤ جائع فقد برئت منهم ذمة الله".

و أجل الحيوان هو الوقت الذي علم الله تعالى أن حياته تبطل فيه فلا يموت حيوان إلا بأجله...فإن قلت: المقتول، لو لم يقتل لكان يجوز أن يعيش؟ قلت: نعم، و هو مذهب الشيخين لأنه لم يدل عليه العقل و لا السمع على أحد الوجهين، فبقي التجويز.

....

فالأولى يمكن تفاديها بتهيئة الأسباب التي تُقلل على الأقل من الأضرار المتولدة، كما فعل سيدنا يوسف حين جاءهم القحط و الجفاف، و الثانية نتفاداها باتباع شرع الله فما حرمه و نُحرمه و ما حلله نحلله، و إن لم يكن هناك نص حول مستجدات اقتصادية وجب سن قوانين صارمة تعمل على الحفاظ على استقرار البلاد الاقتصادي.

قوله: **[أجل الحيوان ... فلا يموت حيوان إلا بأجله]** الآجال عند أهل العدل و التوحيد هي الأوقات، فأجل حياة الإنسان هو وقت حياته و أجل موته هو وقت موته، فما علمه تعالى أن موته —العبد –يحدث في وقت ما، هو أجل موته.

و عند الزمخشري و غيره كالقاضي أنه لا يمتنع أن يكون المعلوم من حال المقتول أو الغريق أنه لولا القتل و ركوب البحر لعاش مدة زائدة اي أنه يرى أنه لولا وجود سبب موت ذلك العبد لكانت هناك إمكانية أن يعيش كما أن هناك إمكانية أن يموت لا محالة، و هذا ما ذهب إليه أيضا النظّام و الفوطي و أبو هاشم رحمهم الله.

فالرجل إذا قتل آخر فإنه يجوز أن يقال :إنه لو لم يقتله لبقي، و يجوز أن يقال :لو لم يقتله لمات؛ لأنه لا دليل على أي من الفرضين.

و هناك من يرى أنه لو لم يُقتل لعاش حتما، و هذا ما يراه بشر بن المعتمر و البلخي و أبو جعفر الإسكافي، و حجتهم في هذا أنه قد يُقتل ألوف في وقت واحد في مكان واحد، و موتهم كذلك نقض عادة لا يجوز في غير زمان نبي، و أجاب القاضي أنه قد جرت العادة بموت الكثير عند وقوع

....

بعض الأسباب، نحو الطاعون، و الصاعقة، و الرياح الحراة، و البرد الشديد، كما جرت العادة بجواز موت الكثير بالغرق و السيل و غيره، فغير ممتنع في الجمع العظيم إذا قتلهم الظالم أن يجوز أن يموتوا كلهم في تلك الحال، لولا قتله لهم، ببعض ما ذكرناه من أسباب، كما يجوز بقاؤهم أو بقاء بعضهم.

و هناك من يرى أن لو لم يمت قتلا أو غرقا لمات حتما، و ذهب إلى هذا المذهب شيخنا أبو الهذيل العلاف، و احتج من يقول أنه كان يجب أن يموت بأن لو جوزنا أن يبقى لكان هذا الرجل قاطعا عليه أجله، و لا يجوز أن يقدر أحدنا على قطع أجل أعطاه الله، و الجواب على هذا أن الأجل في الحقيقة هو الوقت الذي علم الله تعالى أنه يموت عنده، فلا يجوز أن يقال بأنه قطع عليه أجله، أيضا لو كان ذلك كذلك، لما كان القاتل مسيئا، و لاحتج بقوله ان الشخص الميت كان سيموت لا محالة، و لذلك وجبت العقوبة على القاتل لأنه حرم المقتول من حقه في العيش، و لو كان ذلك كذلك، لكان تشريع القصاص عبثا.

يقول تعالى: "و لِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ، فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً ، وَلَا يَسْتَقْدِمُون"، و يقول عز و جل: "مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُون".

هاتين الآيتين و ما يجري مجراهما هي من الأجل المحتوم، و هو الأجل الذي يعلمه الله تعالى، و لا يجوز تأخره.

غير أن هناك أجلا يجوز تقدمه و تأخره، و هو الأجل غير المحتوم، و هذا الأخير يتوقف على عدة عوامل، كتوفر الشروط و زوال الموانع، فمثلا، حين يُطلق أحدهم رصاصة على شخص ما و كان هذا الشخص في مقابل الرامي، فبهذا تحقق شرط الأجل و لم تنتف موانعه، لكن العكس، إذا لم يتحقق الشرط و لم يزُل المانع لم يتحقق الأجل، مثلا كون الشخص المطلق عليه الرصاصة لابسا لدرع واق أو واقف وراء جدار، فلن يتحقق الأجل .

....

قال سيدنا رسول الله صلوت ربي و سلامه عليه: "أكثر من الطهور يزيد الله في عمرك"، أيضا صلة الأرحام تزيد في الآجال، فكل الطاعات تزيد فيه.

باب الوعد و الوعيد

إن أطاع المكلف أو عصى استحق المدح و الثواب أو الذم و العقاب، إن لم يُحبَط أحد المستحقين بالآخر أو بالندم. و يسقط العقاب عقلا بالعفو و الشفاعة إلا أن السمع مانع. و الكبيرة تحبط الطاعات، و من مات من أهل الصلاة مصرا عليها خلد في النار و له منزلة بين المنزلتين، و لا يسمى مؤمنا و مسلما على الإطلاق و لا كافرا و مشركا و منافقا بل يسمى فاسقا.

....

قوله: **[الوعد]** الترجية.

قوله **[الوعيد]** لا يكون إلا بِشَر.

قوله: **[إن أطاع المكلف أو عصى استحق المدح و الثواب أو الذم و العقاب، إن لم يُحبَط أحد المستحقين بالآخر أو بالندم]** فالمكلف إن أتى ما امره الله به و اجتنب ما نهاه عنه، فهو مستحق للثواب، فالمعتزلة متفقون في أن السبب في استحقاق المدح و ما يتبعه من ثواب هو الطاعة إلا ما نُقل عن الكعبي فقال أن الثواب تفضل، و صفات الثواب أن تكون من قبيل المنافع و أن تكون مستحقة و دائمة، و خالية من التكدير، و أن تكون على وجه الاعظام حتى ينفصل الثواب عن العوض، و قال المعتزلة أنه مستحق للثواب إلا أن يُحبط عمله بكبيرة ما اقترن معها وعيد، أما إن أتى كبيرة وفاحشة أو ما يجري مجرى ذلك فهو مستحق للعقاب و العقوبة، و اتفق المعتزلة على أن استحقاق العقاب هو المعصية، و الذي يدل على ذلك أن الله قد جعل في الإنسان شهوة حب القبيح رغم علمه بقبحها فلو لم يعلم المكلف أنه يستحق الضرر على فعل القبيح لكان الله قد أغراه على فعل القبيح، و هو مستحق للعقاب إلا إذا ندم على فعله و تاب ورجع عما كان عليه من الإثم أو الفسق، و صفات العقاب هي أن تكون من قبيل المضار فبهذا يكون المكلف أبعد عن

....

المعصية و أقرب للطاعة خشية الوقوع في الضرر، و أن تكون خالية من شوب الراحة، و أن تكون مستحقة أي ليست ظلما، و أن تكون دائمة، لأن العقاب يستحق للإخلال بالواجبات و فعل القبائح، و يسقط بالتوبة، فمتى دامت الإخلال بالواجبات دام العقاب.

و الندم فرع عن التوبة أو جزء منها لا كلها، فالندم وحده لا يكفي في تحقيق التوبة، و هي أن يندم على ما فعله العبد من القبيح لقبحه، و يعزم على أن لا يعود إلى مثل ذلك القبيح، هذا إن كان الأمر بينه و بين الله فهو كاف، أما إذا كان بين العبد و آخر بالإساءة إلى الغير، فإن كان قتلا فوجب أن يندم على ذلك و يعزم عل عدم العودة إلى ذلك و ما يماثله من فعل قبيح ثم يُسلم نفسه لولي المقتول ليتم القصاص أو العفو و الديّة، أما إذا كان القبيح غصبا فيجب رد المغصوب كله جملة إذا كان موجودا أما إذا استُهلك فيجب رد قيمته إن كان من ذوات القيمة أو مثله إن كان من ذوات الأمثال، فإذا فعل ذلك فلا يستحق الذم و العقاب.

و التوبة واجبة، و الدليل على ذلك وجوب دفعها للضرر المعلوم أو المظنون، أما الصغائر فعند أبي علي تجب التوبة عنها عقلا لأن الإصرار على القبيح قبيح، أما عند أبي هاشم فوجه وجوبها هو إسقاط العقاب، أما من جهة السمع فيقول تعالى: "يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله"

قوله: **[و يسقط العقاب عقلا بالعفو و الشفاعة إلا أن السمع مانع]** فالعقل لا يمنع أن يعفو الله عن العاصي، أو يشفع له، إلا أن السمع و النقل منع ذلك، و الشفاعة تعني أن ينفع أحدهم غيره أو أن يدفع عنه مضرة، كقوله تعالى: [ما للظالمين من حميم و لا شفيع يطاع] فإنه نفى أن يكون للظالمين شفيع يطاع على وجه الاستغراق كما قال الإمام يحيى، و قوله تعالى: [وما للظالمين من أنصار] فلو شفع النبي للظالمين الفساق لكان ناصرا لهم، و قوله تعالى: [أفمن حق عليه كلمة العذاب أفأنت تنقذ من في النار] فمن حق عليه العذاب و استحقه لن يُنقذ من النار بشفاعة أي نبي و لا أي ملك مقرب.

....

فالشفاعة متعلقة بالنفع من جهة أو بدفع الضرر من جهة أخرى، و الذي تتعلق به عند المعتزلة هو تحقيق النفع أو الزيادة فيه، و هو رأي الشيخ جار الله الزمخشري، لقوله تعالى: "شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي" أي أهل الكبائر التائبين، لزيادة مقامهم في الجنة، فهم أحوج إليها من غيرهم، إلا أن الإمام يحيى بن حمزة قال بعدم جواز ذلك، و قال أن المراد من المراد من آيات الشفاعة كقوله تعالى: [و لا تنفعها شفاعة] إسقاط العقاب.

فالشفاعة للمرتضين لا غير هذا ما يقوله الزمخشري في الآية : " يوم يقوم الروح و الملائكة صفا لا يتكلمون الا من أذن له الرحمن وقال صوابا " ، هما شريطتان أن يكون المتكلم منهم مأذونا له في الكلام وأن يتكلم بالصواب فلا يشفع لغير مرتضي لقوله تعالى: " ولا يشفعون إلا لمن ارتضى ". و هذا كلام جمهور المعتزلة و كل كلامهم يدور حول هذا المعنى، يقول أبو علي عن المشفوع له أنه إن من كان من أهل النار فهو يستحق اللعن و الغضب فكيف يجوز للرسول صلى الله عليه و سلم أن يشفع له، و من حق الشافع أن يكون محبا لمن يشفع له راضيا عنه، و هذا يوجب –إن كان عليه السلام يشفع لهم– أن يكون راضيا عن سخط و لعنة، و ذلك لا يصح.

قوله: **[و الكبيرة]** اختلف العدلية في تحديد الصغيرة و الكبيرة مع إقرارهم بالصغائر و الكبائر ، فقال فريق منهم أن كل ما أتى فيه الوعيد فهو كبيرة و كل ما لم يأت فيه ذلك فهو صغيرة.

و منهم من قال كل ما أتى فيه الوعيد فكبيرة و كل ما كان مثله في العظم فهو كبير و كل ما لم يأت فيه الوعيد أو في مثله فقد يجوز أن يكون كله صغيرا، و يجوز أن يكون بعضه صغيرا و ليس يجوز ألا يكون صغيرا و لا شيء منه.

و الكبيرة و الصغيرة هما كذلك بإضافتهما إلى طاعة أو معصية أو ثواب فاعلهما.

....

أما الزمخشري فبيّن صنوف الكبائر بنقل عن الصحابة: "... عن علي رضي الله عنه الكبائر سبعة: الشرك و القتل و القف و الزنا و أكل مال اليتيم و الفرار من الزحف و التغرب بعد الهجرة و زاد ابن عمر السحر و استحلال الحرام، و عن ابن عباس أن رجلا قال له الكبائر سبع فقال هي إلى سبعمائة أقرب لأنه لا صغيرة مع الإصرار و لا كبيرة مع الاستغفار".

أما عند قاضي القضاة فالكبيرة عنده في عرف الشرع ما يكون عقاب فاعله أكثر من ثوابه إما محققا و إما مقدرا. و الكبيرة تُعلم بالسمع.

قوله: **[تحبط الطاعات]** الإحباط هو الإبطال فنقول أن الكافر حبط عمله أي بطل، أما في الاصطلاح الكلامي فهو إبطال الحسنة و هي عكس التكفير أي إسقاط السيئة.

و اختلف القائلون بالإحباط فمنهم من قال بأن السيئات الكثيرة تُسقط الحسنات القليلة، من دون أن يكون لها تأثير في تقليل السيئات. و هو قول أبي علي الجبائي.

و منهم من قال أن الحسنات القليلة تُسقط السيئات الكثيرة، و لكنه يؤثر في تقليل السيئات فتنقص الحسنات من السيئات، فيجزى العبد بالمقدار الباقي بعد التنقيص. و هو قول أبي هاشم و هو مذهبه في الموازنة.

قوله: **[و من مات من أهل الصلاة مصرا عليها خلد في النار و له منزلة بين المنزلتين...]** الخلود يعني الدوام المؤبد، و كل آيات الوعيد تشتمل الخلود، و هذا كقوله تعالى: "و من يعض الله و رسوله و يتعد حدود الله يدخله نارا خالدا فيها"، و معنى الخلود الدوام مستفاد من الآية: "و ما جعلنا لبشر من قبل الخلد أفإن مت فهم الخالدون".

مسألة الوعد و الوعيد و المنزلة بين المنزلتين مترابطتان، فمن ارتكب الكبيرة توعده الله بالخلود في النار، و صاحب هذه الكبيرة يسمى فاسقا، أي في منزلة بين الكفر و الإيمان، فلا هو مؤمن مسلم

....

و لا هو كافر و لا هو منافق، لأن النفاق في الأصل إبطان للكفر فيكون كافرا في الحقيقة، و هذه المسألة من مسائل الأسماء و الأحكام.

و الإيمان هو اعتقاد الحق و إعراب عنه باللسان و تصديقه بالعمل، فمن أخل بالاعتقاد و إن شهد و عمل فهو منافق و من أخل بالشهادة فهو كافر و من أخل بالعمل فهو فاسق.

و الفسق في اللغة الخروج، و في الشرع كل ما يوجد الحد، و العقوبة، كالزنا و السرقة، أو هو فعل و ارتكاب كبيرة عمدا.

والكفر في الشرع عصيان الله تعالى مما من شأنه الإخراج من دين الله تعالى و ذلك كالجحد بآياته أو بكتبه و أنبيائه.. وحُد بأنه الخلو من معرفة الله تعالى و نبوة نبيه أو الاستخفاف بشيء مما جاء به أو تكذيبه في شيء مما علم ضرورة.

أما قول الخوارج بأنه كافر فغير صحيح، فالكافر متصف بالكفر، و الكفر هو التغطية، و أحكام الكافر لا تجري على الفاسق، كالجزية، و التفرقة بين الزوجين...

أما قول الحسن البصري بأنه منافق، فمجانب للصواب أيضا فالنفاق اسم لمن يظهر أمرا و يبطن خلافه، و الفاسق لا يكون كذلك، فيعلم الواحد منا أنه متى اقترف معصية فهو يرجو المغفرة إن كان مرجئا و يسوف التوبة إن كان وعيديا. ثم المنافق كافر.

أما ما قاله أهل الإرجاء بكونه مؤمنا فباطل، فالإيمان في الأصل التصديق، و في الشرع يطلق على العمل بالأركان و التصديق بالقلب و الإقرار باللسان، و الآيات التي تدل على هذا كثيرة و كذا الأحاديث كقوله صلى الله عليه و سلم: "لا يزني الزاني حين يزني و هو مؤمن...".

و قد أورد الخياط في الانتصار كلاما مفصلا عن المنزلة بين المنزلتين فقال: و حكم الله في صاحب الكبيرة في كتابه أن لعنه و برئ منه و أعد له عذابا عظيما فقال: "ألا لعنة الله على الظالمين" و قال:

....

"و أن الفجار لفي جحيم"، و ما أشبه ذلك من القران فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بزوال أحكام المؤمن عنه في كتاب الله و وجب أنه ليس بكافر بزوال أحكام الكفار عنه و وجب أنه ليس بمنافق في زوال أحكام المنافقين عنه في سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم، و وجب أنه "فاسق"، فاجر لإجماع الأمة على تسميته بذلك و بتسمية الله له في كتابه، فكيف يكون واصل بن عطاء رحمه الله و المعتزلة قد خرجت من الاجماع بقولهم بالمنزلة بين المنزلتين؟ ... و هل يكون قول أوضح صوابا و لا أصح معنى من قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين؟ و لو كان شيء من الدين علم باضطرار العلم قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين. انتهى.

والمكلف من حيث استحقاق الثواب و العقاب على قسمين:

فالأول: فإما أن يكون مستحقا للثواب فهو من أولياء الله و إما أن يكون مستحقا للعقاب و هو من أعداء الله.

أما الثاني: فإما أن يكون مستحقا للعقاب العظيم فهو الكافر و المنافق و المرتد، و إما أن يكون مستحقا لعقاب دون ذلك سمي فاسقا، و هو المرتكب للكبيرة صاحب المنزلة بين المنزلتين.

فالفاسق لا مؤمن و لا كافر و لا منافق بل منزلة بين بين، أي لا يستحق كمال مدح المؤمن و لا كمال ذم الكافر فلا يلحق بأحدهما و كمال المدح مرتب على الإيمان و كمال الذم مرتب على الكفران فانتفى الأمران.

و من أدلة الخلود في النار و العياذ بالله قوله تعالى: "الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لاَ يَقُومُونَ إِلاَّ كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُواْ إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَن جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِ فَانتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُون".

....

و قوله تعالى : "إِنَّ الْمُجْرِمِينَ فِي عَذَابِ جَهَنَّمَ خَالِدُون".

و قوله تعالى : وَمَن يَعْصِ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُّهِينٌ".

وقوله تعالى: "وَإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ يَصْلَوْنَهَا يَوْمَ الدِّينِ وَمَا هُمْ عَنْهَا بِغَائِبِينَ".

و قوله تعالى: " وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا"

و قوله تعالى: "بَلَى مَن كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُوْلَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ".

و الآيات كثيرة تبيّن ذلك، أما قوله تعالى: "إن الله لا يغفر أن يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء"، فذهب الشيخ القاسم بن محمّد بن عليّ الزّيدي العلويّ المعتزلي إلى أن آيات الوعيد لا إجمال فيها ، وهذه الآيات ونحوها مجملة فيجب حملها على قوله تعالى: [وإني لغفّارٌ لمن تابَ وآمَنَ وعَمِلَ صَالحاً ثُمَّ اهْتَدى]، و إلى ذلك ذهب القاضي عبد الجبار، و إن كان هناك خروج من النار فمعنى ذلك الخروج مما يوجب العذاب بالتوبة.

باب الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر

هما تابعان للأمور به و للمنهي عنه فالأمر واجب و ندب؛ لأن المأمور به كذلك، نحو الصلاة المكتوبة و النهي واجب لا غير؛ لأن المنكر واجب الترك كله، ووجوبهما بالسمع و العقل عند أبي علي، فالسمع قوله تعالى "ولتكن منكم أمة.." و قوله عليه السلام: "لتامرن بالعروف و لتنهن عن المنكر.."، و العقل: أن الواجب أن لا تريد المنكر، و فقد الإرادة يتبعه المنع، ولأن فيه دفع ضرر عن نفسه؛ لأنه إذا لم يدفع الضرر عن غيره لم يدفع غيره الضرر عنه. و عند أبي هاشم بالسمع وحده، و ليس له في العقل وجه وجوبه.

و يجبان على الكفاية و أن يبتدأ بالأسهل، لأن الغرض هو انتفاء المنكر إذا حصله قوم سقط عن الباقين، و إذا حصّل بالأسهل فلا معنى لتكليف الأصعب. قال تعالى "فأصلحوا بينهما" ثم قال: "فقاتلوا التي تبغي".

....

قوله: **[الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر]** الأمر :هو قول القائل لمن دونه في المرتبة: "افعل"، و النهي :هو قول القائل لمن دونه: "لا تفعل"، أما المعروف: فهو كل فعل عرف فاعله حسنه أو دل عليه، و المنكر: هو كل ما عرف فاعله قبحه أو دل عليه.

قوله: **[هما تابعان للأمور به ...]** فالمأمور به إما أن يكون واجبا و إما أن يكون ندبا، و الواجب ما يلزم عن تركه عقوبة أو عقاب، و الندب ما لا يلزم عن تركه ذلك، و من فعله فهو مثاب، كالصلاة منها ما هي ندب و منها ماهي واجب، الواجبة كالصلوات الخمس، و الندب كالنافلة مثل صلاة الضحى، أما المنهي عنه فلا يوجد فيه ندب أو واجب لأن المنكر لا يوجد فيه منكر واجب و لا منكر مندوب، فالنهي عن المنكر واجب و المنكر واجب الترك كله.

....

قوله: [ووجوبهما بالسمع و العقل...] اتفقت جميع المذاهب الإسلامية على وجوبه إلا الأصم، و إنما وقع الخلاف بينهم في كونه يُعلم سمعا أم عقلا؟

فذهب أبو علي الجبائي إلى كونه يعلم عقلا و سمعا، و ذهب ابو هاشم إلى أنه يعلم سمعا إلا في موضع واحد، و هو أن يشاهد واحدا يظْلم غيره فيلحق بذلك غم، فيلزم النهي دفعا لتلك المضرة النفسية و دفعا لذلك الغم.

و من جهة السمع الآيات و الأحاديث كثيرة منها قوله تعالى: "يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلاَةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنكَرِ وَاصْبِرْ عَلَى مَآ أَصَابَكَ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الأُمُورِ"، أما السنة فعن أبي الوليدِ عبادة بن الصامِت – رضي الله عنه – قَالَ: "بَايَعْنَا رَسُول الله – صلى الله عليه وسلم – عَلَى السَّمْعِ والطَّاعَةِ فِي العُسْرِ واليُسْرِ، والمَنْشَطِ وَالمكْرَهِ، وَعَلَى أثَرَةٍ عَلَيْنَا، وَعَلَى أَنْ لاَ نُنَازِعَ الأمْرَ أهْلَهُ إلاَّ أَنْ تَرَوْا كُفْرًا بَوَاحًا عِنْدَكُمْ مِنَ اللهِ تَعَالَى فِيهِ بُرْهَانٌ، وَعَلَى أَنْ نَقُولَ بالحَقِّ أيْنَمَا كُنَّا، لاَ نَخَافُ فِي اللهِ لَوْمَةَ لائِمٍ."

و من جهة العقل أن على الإنسان أن يدفع الضرر عن الآخر، لأن الآخر سيدفع عنه الضرر الذي يلحقه آجلا.

قوله: **[و يجبان على الكفاية]** يقول الزمخشري في قوله تعالى: "وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّة"،"من" " للتبعيض؛ لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من فروض الكفايات".

و يستشهد الزمخشري بقول النبي حين سئل عن خير الناس: "آمرهم بالمعروف وأنهاهم عن المنكر وأتقاهم لله وأوصلهم" "ففي هذا الحديث دلالة على أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يجب وجوب عين؛ إذ أن الأمر فيه للترغيب، ولو كان واجباً وجوب عين لما كان كذلك".

قوله: **[و أن يبتدأ بالأسهل...]** إذ لا يخفى أن التدرج في النهي و الأمر واجب لأن تمام الغرض بالأمر السهل، لا يجيز استبداله بالأمر الصعب، و هذا مما يعلم عقلا و شرعا، أما عقلا لأنه إذا

... فإن قلت: ما شروط الوجوب؟ قلت شيئان: توقع بأن تراه معدا لآلات الفسق أو غير متهيء للصلاة و قد ضاق وقتها و الأمن من الضرر العظيم لم ينته و ضر أو انتهى و ضرّ، و كان القبيح أقبح من المتروك، لم يحسن الإنكار لأنه مفسدة، و إن كان المتروك أقبح من الضرر، نحو أن يهم بكلمة الكفر، فيتركها للنهي و يقتل الناهي أو يجرحه، سقط الوجوب لأن التكلم بها أبيح للإكراه فلأن يباح ترك إنكارها خوف القتل أولى لأنه يحسن لإعزاز الدّين، كما حسن ترك التكلم بها. و قاضي القضاة لم يجز الإنكار في هذه الحال.

....

تمكنا من تحصيل غرضنا بالأمر السهل لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب، و أما بالشرع فهو قوله تعالى: و إن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما، فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله "فالله تعالى أمر بإصلاح ذات البين أولا، ثم بعد ذلك بما يليه، ثم ما يليه، إلى أن انتهى إلى المقاتلة.

قوله: **[ما شروط الوجوب؟ قلت شيئان** ... (إلى قوله) **و قاضي القضاة لم يجز الإنكار في هذه الحال]** يقصد المصنف بالشرط الأول حضور المنكر أي أن يعلم أن المنكر حاضر، كأن يرى آلات الشرب مهيأة و الملاهي المعازف حاضرة و غلبة الظن تقوم مقام العلم ههنا، و ما يقصده بالشرط الثاني انتفاء المفسدة و هو أن يعلم أن ذلك لا يؤدي إلى مضرة أعظم من المنكر المنهي عنه، فإنه لو علم أو غلب ظنه أن نهيه عن شرب الخمر يؤدي إلى قتل جماعة المسلمين لم يجب أو علم أنه في نهيه عن كلمة الكفر يؤدي إلى مفسدة كالقتل لم يجب.

يضاف إلى ذلك انتفاء المضرة الشخصية و هو أن يغلب على ظنه أنه لا يؤدي إلى مضرة في ماله أو في نفسه، إلا أنه يختلف بحسب الأشخاص، فإن كان المرء بحيث لا يؤثّر في حاله الشتم و الضرب فإنه لا يكاد يسقط عنه، و إن كان ممن يؤثر ذلك في حاله و يحط مرتبته فإنه لا يجب، أما في حسن

فإن قلت ما شرط الحسن؟ قلت: أن يقبح ما ينكره و يعلم قبحه حتى لا ينهى عن حسن، و ان يكون الأمر غير واقع لأنه ما وقع لا ينهى عنه و لكن عن مثله، و أن يأمن زيادة المنكر بسبب الإنكار، و أن لا يكون عبثا كنهي المكّاس. و من القبيح ما يقبح أبدا كالظلم؛ و منه ما ليس كذلك كالنضال و المثاقفة و تطيير الحمام و شرب النبيذ و اللعب بالشطرنج، فإنه إن قصد به السخف، قبح و إلا فلا يحسن الإنكار، و يحسن بسبب الحال.

....

هذا فينظر، فإن كان الرجل ممن يكون في تحمله لتلك المذلة إعزاز الدين حسُن، و إلا فلا، كما قال مانكديم، و هنا القاضي عبد الجبار لم يجز النهي عن المنكر.

قوله: **[فإن قلت ما شرط الحسن؟ قلت: أن يقبح ما ينكره و يعلم قبحه حتى لا ينهى عن حسن]** أي أن شرط حسن النهي عن المنكر أن يكون المنهي عنه منكرا في نفس الأمر، أي منكرا حقيقة، و أن يعلم الناهي أن الأمر المنهي عنه قبيح، خشية أن ينهى عن أمر حسن، فالجاهل قد يأمر بمنكر و ينهى عن معروف، أما غلبة الظن في هذه المواضع فلا تجوز.

قوله: **[و أن يكون الأمر غير واقع لأنه ما وقع لا ينهى عنه و لكن عن مثله]** لا يصح النهي عن أمر موجود بالفعل بل ينهى عن شيء سيحدث أو قد يحدث، لأنك إن نهيت عن ذلك الأمر فكأنك حصرت النهي عن ذلك الفعل لا غير، لذلك النهي يكون عن المثل لا عن نفس الفعل.

قوله: **[و أن يأمن زيادة المنكر..]** فمن لم يتأكد و يغلب على ظنه من أن نهيه عن المنكر لا يزيد في المنكر فالنهي ليس حسنا، و هذا معناه التأثير، و هو أن يعلم الناهي أو يغلب على ظنه أن لقوله فيه تأثير، حتى لو لم يعلم ذلك و لم يغلب على ظنه لم يجب و لم يحسن.

قوله: **[و أن لا يكون عبثا]** لا وجه لحسنه، كنهي المكاس فإنه يأخذ من التجار إذا مروا به مَكْساً باسم العشر.

فإن قلت: فمن ينكره، و من ينكَر عليه؟ قلت: ينكر كل مسلم متمكن من الإنكار إلا أن أولى الأمر بما يتصل بالسياسة؛ و ينكر على كل مكلف و على غير مكلف، إذا همّ بضرر، و ينهى الصبيان عن المحارم لئلا يضروا بها.

....

قوله: **[و من القبيح ما يقبح أبدا كالظلم؛ ..]** مر في بحث الحسن و القبح العقليين فراجع، و الظلم يُنهى عنه مع الشروط المقررة.

قوله: **[و منه ما ليس كذلك كالنضال ..]** مر كذلك في بحث التحسين و التقبيح، فالفعل قد يحسن لوجه و يقبح لوجه، أي أن الحال التي تصاحب الفعل هي التي تحدد كون الفعل حسنا أم قبيحا. و لا يخفى أن هذا على أصول البهشمية [نسبة إلى أبي هاشم] و البعلوية [نسبة إلى أبي علي] لا أصول المعتزلة المتقدمين، فإنهم لم قولوا بالوجوه و الاعتبارات.

قوله: **[ينكر كل مسلم متمكن ...]** الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر باعتبار القائمين به على قسمين :ما لا يقوم به إلا الأئمة، و ما يقوم به كل الناس.

ما يقوم به الأئمة حصرا: و هذا كإقامة الحدود، و حفظ بيضة الإسلام، و تنفيذ الجيوش، و تولية القضاء. ما يقوم به غيرهم من الناس كالنهي عن شرب الخمر و السرقة و الزنا.

و ينكر على كل من هم بفعل ضرر سواء أكان المنهي مكلفا أو غير مكلف، لأن الضرر يوجب الاحتراز منه و تفادي وقوعه مهما كان فاعله.

باب النبوات

النبوة بينة من ادعاها ظهور المعجزة عليه لأنها تصديق من الله تعالى، و هي فعل مختص بالله لا يقدر عليه غيره لأن الغرض الذي هو الدلالة على صدق النبي لا يحصل إلا بتصديق الحكيم الذي لا يجوز عليه قبيح قط من تصديق كاذب و غيره. ناقض للعادة لأنه لم تظهر إلا لصدق المعدي، و لولا صدقه لما ظهرت؛ بخلاف سائر أفعال الله تعالى الخاصة، نحو طلوع الشمس فإنها تطلع صَدق المدعي أو كَذب واقع في زمن التكليف لأن العادات تنقض في غير زمان التكليف و هو وقت ظهور الأشراط لا لتصديق الأنبياء، و في زمن مدعي النبوة لأن صدق الدعوى صفة لها ولا تكون صفة بدون موصوف.

....

قوله: **[النبوة]** النبوة من منن الله خلق خلقه عامة و على النبي خاصة، اختلف الناس في تعريفها باختلاف فرقهم، فالفلاسفة يعتبرونها فيضا من الله عز وجل بواسطة العقل الفعّال على القوة الناطقة أولا، ثم القوة المتخيلة بعد ذلك، كما في دلالة الحائرين، و يعرفها بعض الأشاعرة بأنها عبارة عن السفارة بين الله تعالى و بين عبده، لتبليغ أحكامه إليه، و القيام بخدمة متعلقة لمصلحة العبد، و سيأتيك الكلام في هذا التعريف و ما فيه، أما عند شيوخ الاعتزال فهي من أصل النباوة و الرفعة، و في الشريعة رفعة مخصوصة، لا تطلق على كل الناس الصالحين، أي يختص بها الرفيع من الأنبياء، فالنبي رفيع المنزلة عند الله، لذلك قالوا أنها جزاء على عمل، و ذهب أبو هاشم إلى أنها من النبأ، أي نبأ من الله، لذلك النبي هو صاحب الخبر، أما الرسالة فهي التي لها يوصف المرسل بأنه مرسل لغيره، و الرسول مأخوذ من إرسال المرسل له كما في المغني، و للعلماء أقوال في الفرق بين الرسول و النبي منها أن الرسول هو الذي تنزل عليه الملائكة بالوحي و النبي هو الذي يوحى إليه في نومه، و قيل أن الرسول هو المبعوث إلى أمة، أما النبي هو المحدّث الذي لا يبعث إلى أمة، و قيل أن الرسول هو المبتدئ بوضع الشرائع و الأحكام، و النبي هو الذي يحفظ شريعة غيره و هو قول الجاحظ.

……………………………………………………………………

قوله: **[بيّنة]** البيّنة هي الحجة الدامغة التي لا يبقى معها ريب و شك في المبيّن، أو ما هو واضح للعقول و الأبصار.

قوله: **[المعجزة... و هي فعل مختص بالله لا يقدر عليه غيره]** المعجزة لفظة مأخوذة من العجز، أي ما ليس في محل القدرة، و في علم الكلام هي ما يعجز الغير و يدل على صدق مدّعي النبوة، و هنا شبه اتفاق بأن المعجزة أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي تصديقا لمدعي النبوة، و كل التعريفات تدور حول هذا التعريف، كقولهم ثبوت ما ليس بمعتاد، أو نفي ما هو معتاد، أو كما قيل أنها عبارة عن ما خرق عادة البشر من خصال لا تستطاع إلا بقدرة إلهية تدل على ان الله تعالى خصه بها تصديقا على اختصاصة برسالته؛ ذكره الماوردي. فالمعجزات أمور خارقة للعادة مطابقة لدعوى الأنبياء مع التحدي، و قولنا مع التحدي احترازا من دخول الكرامة فيها لمن قال بها من المعتزلة.

و يمكن تلخيص شروط الفعل الذي يدل على صدق النبوة بأن يكون الفعل من جهة الله تعالى أو في الحكم كأنه من جهة الله، بمعنى أن المعجز إما أن يكون جنسه داخلا في مقدور الإنسان كقلب المدن و إما أن لا يكون كذلك لنا كإحياء الموتى، و القران من الصنف الأول، هو في مقدور القدرَ لأن جنسه و هو الصوت داخل في مقدور القدَر.

أما الشرط الآخر، فهو أن يكون واقعا بعد ادعاء النبوة مباشرة، لأنه لو تقدم ظهور المعجز على ادعاء النبوة فلا تعلق بينهما، و قد يجوز التراخي أي يكون المعجز متأخرا، كالإخبار بالغيوب، إلا أن هذا لا يثبت إلا بدلالة أخرى تكون عقب ادعاء النبوة مباشرة.

و الشرط الثالث، المطابقة لما ادعاه من معجز، فلا يصح أن يدعي أن معجزته قلب العصا حية ثم في الواقع تكون شيئا آخر تماما كتحريك رأسه فذلك لا يدل على صدقه مطلقا

أيضا من الشروط أن يكون ناقضا للعادة و سيأتيك معناه.

....

و عليه و بهذا تعرف الفيصل بين المعجزة و السحر و الشعوذة.

قوله: **[لأن الغرض الذي هو الدلالة على صدق النبي لا يحصل إلا بتصديق الحكيم الذي لا يجوز عليه قبيح قط من تصديق كاذب و غيره]** هنا يقع الأشاعرة في حيص بيص، نقول، الغرض هو الغاية من الفعل أو ما لأجله وجود الشيء، وغرض المعجزة هو تصديق النبي بما جاء به، و دعم قوله بالحجة و البرهان بالعيان، و كون النبي نبيا في نفس الأمر و بالمعجزة لا يكون إلا بإثبات الحسن و القبح العقليين، و قد بيّنا لك فائدة هذا الأصل العظيم لبيان أن الحكيم لا يصدق الكذاب بالمعجزات فالباري لا يفعل القبيح قط.

و لا مانع من إعادة الإيراد، فنقول: إن أصول الأشاعرة لا تمتنع أن يخلق الله عادة علما بصدق النبوة مع كون مدعي النبوة كاذبا في الواقع و نفس الأمر، بل يجوز، بل هو واقع، كيف لا و قد خلق القبيح، فلا قبيح عقلا عنهم، و عليه لمَ لا يجوز عند هؤلاء المجبرة أن العادة إنما جرت بأنه تعالى يصدق الكاذب في دعواه بأن يظهر المعجزة على يده، ويخلق العلم بصدقه عند إظهارها كما جرت عادته عندهم بأن يخلق الكذب، والكفر والفسوق والعصيان، تعالى الله عمّا يقولون.

و إذا كانت العادة تجري بخلق العلم عند مدعي النبوة، فلم لا يجوز على أصول هؤلاء أن الشرائع كلها كذب في نفس الأمر، و المعجزات ما هي إلا تأييد للكذابين و تلبيس على الخلق، فقد جرت العادة بإضلال الخلق و إغوائهم. و العادة ما هي إلا تكرر الشيء و عوده مرة بعد مرة، فإذا كانت العادة جارية بتصديق النبي مرة بعد مرة و كون ذلك دليلا على ثبوت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، فكيف السبيل لإثبات نبوة أول نبي وفق نظرية العادة.؟

أما تعريف الأشاعرة الذي مر في المعجزة، فيلزم منه إثبات الغرض و تعليل أفعال الباري، و هم ينكرون الغرض مطلقا، لأنّا نقول: من أين لكم يا معشر المجبرة الجزم بأن إظهار المعجزة على يدي مدعي الرسالة ليس إلا لأجل تصديقه في دعواه، فأنتم تنفون فعل شيء لأجل شيء، ألا يلزم من

. . . .

هذا الاستكمال الذي ادعيتموه دون دليل، فانظر كيف يخربون بيوتهم بأيديهم، و فوق هذا يقولون أن الجزم والعلم بأنه ليس إلا لأجل التصديق ضروري و هذا أمر عجيب؛ لأنه إثبات للغرض بالضرورة، و في نفس الوقت يقولون أنهم لا يعرفون الباري سبحانه بالضرورة، بل بالاستدلال، فتأمل كيف أن العلم بأن المعجزات من أجل التصديق أمر ضروري و لكن العلم بمن فعل المعجز استدلالي، و الحق أن العلم بالقاصد سابق على العلم بالقصد، فالعلم بالأصل أولا ثم الفرع. خاصة و هم يدّعون أن الفرع يُعلم ضرورة و الأصل استدلالا، فهذا عجيب غريب لا يقوله لبيب.

أما إن قالوا بعدم القدرة أصلا على تأييد الكذاب، لأن الكذب محال على الله، فنقول ألم تعرفوا الممكن بأنه ما لم يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه من حيث هو هو محال، و عليه فهذا يقتضي أن إظهار المعجزة على يد الكاذب في حيز الإمكان لا في حيز الامتناع و على ذلك فقد عجزوه تعالى عن الأمر الممكن من حيث هو هو باعترافهم.

ثم تأمل قول شيخهم الأشعري: إن حصول العلم بالنتيجة الحاصلة عن المقدمتين الصحيحتين ليس بلزومي، بل عادي، وأنه يجوز أن الله تعالى لا يخلق علماً بالنتيجة، وإن كان التركيب صحيحاً. و معنى هذا الكلام أن المكلف حين ينظر فيرى أمامه المعجزات و دلائل النبوات و الآيات البينات الواضحات، فعلمه بأن صاحبها نبي علم عادي، أي العلم بالآيات لا يلزم عنه العلم بالنبوات، فيجوز أن يخلق الله علما عقب رؤية الآيات و يجوز ألا يخلقها، أي أن نتيجة النظر لا يستلزم أن تكون دائما حقا، إن كانت حقا فالله خالقها و إن كانت باطلها فالله خالقها أيضا، حتى لو كانت مقدمات تلك النتائج صادقة صحيحة في نفس الأمر. و عليه فإن الله يرسل الرسل للعباد ثم يُضلهم بأن يخلق لهم علما بكون الرسل كاذبين.

ففي الجملة فهؤلاء القوم يثبتون النبوات بالعادات بقولهم أنه تعالى يصدق صاحب دعوى الرسالة عادة، و أنه يظهر المعجزة على يديه لتصديقه عادة، و العلم الناتج الحاصل عند النظر في صاحب

. . . .

الدعوى و دعواه عادي لا لزوم عقلي.

قوله: **[ناقض للعادة]** للعادة معاني ثلاث: الأول: عادة الله في أن يفعل ما يفعله دئما بنفس الطريقة. الثاني: هي عادة الأشياء في أن توجد دائما بنفس الطريقة أي عبارة عن تكرر الشيء وعوده مرة بعد مرة. الثالث: هي عادة الإنسان في أن يُكوِّن حكما يقضي بأن وجود الأشياء يحدث دائما بنفس الطريقة.

و المعتزلة أرادوا بالعادة الوجه الثاني، و عليه فخرق العادة على ذلك يعني، توقف التكرر و عوده بمنع مانع، فمتى رأينا خروج أمر ما عن المعهود فذلك يعني وجود سبب جعله يكون كذلك، و متى اقترن نقض العادة بادعاء النبوة، و علمنا يقينا أن الباري عز وجل لا يصدق الكذاب و أنه لا يقرن مع دعواه نقضا للعادة علمنا بالضرورة أن المدّعي صادق في دعواه.

قوله: **[لولا صدقه لما ظهرت..]** فلولا صدق النبي لما ظهر المعجز على يديه و لما أجراه الله عليه، فهناك اقتران بين صدق النبي و ظهور المعجز على يديه، لذلك قال الزمخشري في تفسيره: وفي قوله تعالى: "إن كنت من الصادقين" دليل على أنه لا يأتي بالمعجزة إلا الصادق في دعواه ، لأن المعجزة تصديق من الله لمدعي النبوة، والحكيم لا يصدق الكاذب. ومن العجب أن مثل فرعون لم يخف عليه مثل هذا، وخفي على ناس من أهل القبلة، حيث جوزوا القبيح على الله حتى لزمهم تصديق الكاذبين بالمعجزات، وتقديره إن كنت من الصادقين في دعواك اتِ به فحذف الجزاء لأن الأمر بالإتيان به يدل عليه. انتهى. و لا يعني الزمخشري بأهل القبلة إلا من ذهب مذهب الأشاعرة في الحسن و القبح العقليين، و قد تقدم لك الكلام في فساد مذهبهم القبيح و الله لا يحب الفساد فتمسكهم بالعادات لإثبات أصل عظيم و هو النبوات، و إنكارهم للحسن و القبح العقليين، فجوزوا ظهور المعجز على الكذاب.

....

قوله: **[العادات تنقض في غير زمان التكليف و هو وقت ظهور الأشراط لا لتصديق الأنبياء، و في زمن مدعي النبوة]** نقض العادة أو خرق المعهود لا يكون إلا في زمنين، الأول زمن النبوات تأييدا لدعوى الأنبياء و تصديقا لهم، و الثاني في أشراط الساعة إيذانا بنهاية العالم و اقتراب يوم الحساب و مع ظهور الأشراط فلا تكليف حينئذ. أما لو قيل إن أحدا ما ادعى النبوة و معجزته طلوع الشمس من المشرق لم يدل على نبوته لكن إن ادعى ذلك و كانت معجزته طلوع الشمس من مغربها لصدقناه. من هنا يظهر لنا أن الزمخشري ربما يميل إلى إنكار الكرامات، التي هي الأخرى نقض للعادات.

قوله: **[لأن صدق الدعوى صفة لها ولا تكون صفة بدون موصوف]** فصدق الدعوى صفة للنبوة، فلا تنفك النبوة عن الصدق، لأنه لا صفة دون موصوف، فمتى ادعيت النبوة و اقترن معها المعجزة فهي صادقة. و هذا لزم عقلي، لا كما يدعيه الأشاعرة أنه عادي.

فإن قلت: كيف تعلقت المعجزة بدعواه حتى كانت تصديقا له؟ قلت: حين لم ينقض الله العادة في وقت من أوقات التكليف إلا في حزة ادعائه النبوة خاصة، علم أن ذلك بسببها و من أجلها وأنه تصديق لها. و لذلك قال فرعون لموسى: "إن كنت جئت بآية فأت بها إن كنت من الصادقين"؛ و إذا قال النبي: يا رب إن كنت رسولا فافعل كذلك ففعل، و كان بمنزلة أن يقول رسول لملك له: إن كنت رسولا فقلدني سيفك فقلّده في أن هذا الفعل جار مجرى التصديق بالقول.

....

قوله: [..**حين لم ينقض الله العادة في وقت من أوقات التكليف**..] تقدم أن الله لا ينقض العادة و لا يخرقها إلا زمنين وقت ادعاء النبوة و هو زمن تكليفي و وقت أشراط الساعة حيث لا تكليف، فعلمنا بأن المعجزة تصدق دعوى مدعي النبوة لعلمنا أن الله لا ينقض العادة إلا زمن ادعاء النبوة حيث التكليف و لا ينقضها في زمن التكليف لسبب آخر، فظهور المعجز سببه ادعاء النبوة، فلا يظهر المعجز إلا لمن ادعى النبوة.

فإن قيل حدثونا عن الكرامة، هل تقولون بها لغير الأنبياء؟ قلنا: أن العدلية في ذلك مختلفون، فمنهم من ذهب إلى المنع كأبي هاشم و قاضي القضاة، و أبو بكر بن الإخشيد قال بجواز ذلك عقلا لكن النقل منع ذلك، و قال أبو الحسين البصري و ركن الدين محمود الخوارزمي بجواز ذلك عقلا و أنه لا مانع يمنع من ذلك لا عقلا و لا سمعا، مثل كرامات أهل الكهف و كرامات السيدة مريم عليها السلام، فهؤلاء ليسوا بأنبياء قطعا. و لكل دليل لا يتسع المقام لذكر ذلك.

قوله: [..**إن كنت رسولا فقلدني سيفك**...] مثال على كون النبي حين يقول يا رب إن كنت رسولا حقا، فاعضد هذا بدليل و اجر على يدي الفعل الفولاني، فإذا أجراه الله كان نبيا في نفس الأمر، و إذا طلب و لم يجره عليه لم يكن نبيا، و لما كان الأنبياء في كل زمان يدعون فيطلبون فيتحقق المطلوب كانوا أنبياء حقا، مثال ذلك حين يطلب أحد حاشية الملك بأن يعضده بدليل يؤكد كونه

فإن قلت: بم يبطل قول البراهمة، إن إرسال الرسل عبث إن جاؤوا بما يوافق العقل، قبيح إن جاؤوا بما يخالفه؟ قلت: ما جاؤوا إلا بما هو حسن موافق للعقل و هو على ضربين: إما معلوم بالعقل كمعرفة الله عز وجلّ فهم منبهون عليه كما يفعل علماء العدل و التوحيد و كما يذّكر الوُعّاظ العقلاء بما لا يخفى عليهم، و يكون التذكير لطفا بهم و إما غير معلوم بالعقل كالشرائع إلا أنه بالصفة التي إن ظهر له فيه من المنفعة شهد بحسنه، و لا غرو أن يعلم الله من مصالح عباده ما لا يعلمونه بعقولهم و لو علموه لشهدت عقولهم بصحته كما يعرف الطبيب مما يصلح المريض ما هو خفي عليه، و لو ظهر له الاعتراف به و لم ينكره.

....

رسولا إلى مكان ما، فيقول له: إن كنت رسولا حقا، فاعطني سيفك ليكون دليلا على ذلك، فيكون السيف الأمارة و الدليل على كونه كذلك، و لولاه لما تُيقن من كونه كذلك.

قوله: **[البراهمة]** هم قوم من الهنود أنكروا النبوات رأسا و يثبتون الصانع و الحسن و القبح العقليين.

قوله: **[: ما جاؤوا إلا بما هو حسن...إلخ]** الكلام مع البراهمة يكون في حسن بعثة الرسول، فالبعثة إذا تعرت عن كل وجوه القبح كانت حسنة بالضرورة، و إنما قلنا أنها معرات عن وجوه القبح لأن الغرض من النبوة تعريف المكلفين بمصالحهم و مفاسدهم، فالله عالم بخلقه و شؤونهم و ما هو صالح و ما هو فاسد لهم، و إذا كانت النبوة تجعل من المكلف أقرب للطاعة أبعد عن المعصية وجب عليه تعالى كما أوجب على نفسه أن يعرفهم بذلك و ينبههم، و يعرفهم استحقاق العقاب على فعل المعاصي و الإخلال بالواجبات، و يبين دوام الثواب و دوام العقاب، فلا وجه للقبح في النبوات لأن وجوه القبح تكون إما ظلما و عبثا أو تؤدي لمفاسد، و قول البراهمة لا يصح، لأن هناك صنفا ثالثا لم ينتبهوا له و هو الأفعال الحسنة التي لا تستقبحها العقول لكن لا مجال لمعرفها إلا بالسمع، كالشعائر و العبادات، من أعمال الحج و الصلاة، فإن قالوا أن أعمال الحج عبثية مستقبحة، قلنا القبح يكون

....

إذا تعرى الفعل عن كل وجوه الحسن، و أعمال الحج و غيرها من الأعمال التعبدية لا تخلوا من أوجه حسن، كالتقرب للباري.

بعبارات أخرى، الغرض من بعثة الأنبياء إما أن يكون تأكيد ما في العقول من العلوم، من قبح القبيح و حسن الحسن في نفسه، فالأنبياء يجعلون المكلفين أكثر مواظبة و قربا للطاعة و أكثر مواظبة على الابتعاد عن المعاصي، و هذا كأفعال الوعّاظ و العلماء حين ينبهون الناس و يذكرونهم، و إذا كانت هذه الأفعال تكون بالبعثة فهي واجبة. أما الغرض الآخر فهو العلم بحسن ما لا طريق للعقل إلى معرفته كمعرفته بحسن الحج و ذبح البهائم و كل العبادات، و العلم بقبح ما لا طريق للعقل إلى معرفته كالسرقة.

و هنا نكتة و هي أن الأشاعرة لا يتحقق لهم الرد على البراهمة لنفيهم الحسن و القبح العقليين.

قوله: **[و يكون التذكير لطفا]** قد تقدم الكلام في اللطف، إلا أن الحديث هنا باعتبار كون النبوة لطفا، فقد علمنا أن اللطف واجب كما أوجبه تعالى على نفسه و النبوة من جملة ألطافه فهي واجبة لقوله تعالى: "إن علينا للهُدى.." و لا يعقل من الحكيم أن يخلق خلقا ثم يتركهم دون إرشاد، فهذا عبث، يقول تعالى: "و ما قدروا الله حق قدره إذا قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء"، قال العلامة الزمخشري في هذه الآية ما لفظه: "وَمَا قَدَرُواْ الله حَقَّ قَدْرِهِ" وما عرفوه حق معرفته في الرحمة على عباده واللطف بهم حين أنكروا بعثة الرسل والوحي إليهم، وذلك من أعظم وأجلّ نعمته "وَمَا أرسلناك إِلاَّ رَحْمَةً للعالمين" أو ما عرفوه حق معرفته في سخطه على الكافرين وشدّة بطشه بهم، ولم يخافوه حين جسروا على تلك المقالة العظيمة من إنكار النبوّة. انتهى. و قول الزمخشري" و يكون التذكير..." يوحي بأن هناك تأصلا للعلم ووجوده بالفعل في عقل كل إنسان، ولطف الباري ببعثة النبوة تأكيد و تذكير لذلك العلم.

فإن قلت: ما معجزة محمد صلى الله عليه و سلم؟ قلت: القران و غيره من نحو انشقاق القمر و تسبيح الحصى و حنين الجذع و إطعام الجماعات من طعام يسير و سقيهم من ماء قليل و إخباره بالغيوب. و القران معجز من جهتين: إعجاز نظمه أهلَ الفصاحة، و ما فيه من الإخبار بالغيوب، كقوله تعالى "ولن تفعلوا"، "سيهزم الجمع"، "ليظهره على الدين كله"، "و الله يعصمك من النّاس".

....

قوله: **[القران]** كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و من خلفه.

قوله: **[و غيره من نحو انشقاق القمر...]** معظم المعجزات الحسية التي ثبتت عن رسول الله متواترة، كانشقاق القمر و تسبيح الحصى و حنين الجذع و إطعام الناس، و انشقاق القمر لم ينكره إلا جماعة قليلة منهم النَّظَّام المعتزليّ، و ذهب إلى أن التواتر يفيد علم طمأنينة لا علم يقين، و كلامه و إن كان فيه وجه للوهلة الأولى إلا أنه مردود، و تشبث بشبهة مفادها أن الانشقاق لو حصل لرآه الناس كلهم، و أن الانشقاق سيكون في آخر الساعة لا زمن التكليف، و قد رد عليه القاضي عبد الجبار في كتابه تثبيت دلائل النبوة فراجعه.

قوله: **[و القران معجز من جهتين..]** قبل الحديث عن الاعجاز فإن أهل الاعتزال كانوا السبّاقين دائما للانبراء للدفاع عن عقائد الإسلام، فكتبوا و ألفوا، و أول من كتب في الاعجاز كان أبا عثمان الجاحظ رحمه الله، المتوفى سنة ٢٥٥ هـ، إلا أن الأشاعرة كالعادة لا همّ لهم سوى القدح في أهل العقول، فهذا الباقلاني يقول عن كتاب الجاحظ أنه لم يزد فيه على ما قاله المتكلمون قبله، و لم يكشف عما يلتبس في أكثر هذا المعنى (أي في توضيح وجه الإعجاز)، يقول الجاحظ رحمه الله: و لي كتاب جمعت فيه آيا من القران لتعرف ما بين الإيجاز و الحذف؛ وبين الزوائد والفضول والاستعارات، فإذا قرأتها فرأيت فضلها في الإيجاز و الجمع للمعاني الكثيرة بالألفاظ القليلة فمنها قوله حين وصف خمر أهل الجنة: "لا يصدعون عنها و لا ينزفون" و هاتان الكلمتان جمعتا عيوب خمر

....

أهل الدنيا، و قوله عز وجل حين ذكر فاكهة أهل الجنة: "لا مقطوعة و لا ممنوعة" جمع بهتين الكلمتين جميع تلك المعاني. انتهى.

أما وجه الاعجاز كما ذكر العلامة الزمخشري فهو ينحصر في النظم و الاخبار بالغيوب، أما النظم كما قال الرماني في رسالته ما لفظه: و اعلم أن القران إنما صار معجزا لأنه جاء بأفصح الألفاظ في أحسن نظوم التأليف مضمنا أصح المعاني...انتهى. وقال العلامة جار الله ما لفظه: هو أم إعجاز القران و القانون الذي وقع عليه التحدي و مراعاته أهم ما يجب أن يفسر. انتهى، و هو هنا متابع للعلامة الجرجاني بل هو أول من طبّق رأي عبد القاهر الجرجاني في إعجاز القران تطبيقا عمليا، و ربما يكون مفيدا جدا إفراد رسالة في منهج الزمخشري في هذا، و الكلام يكون وفق ما استقر عليه الاصطلاح في الدرس البلاغي من تقسيمات ثلاث و هي: علم المعاني، وعلم البيان وعلم البديع، أما علم المعاني فمعناه المقاصد المفهومة من جهة الألفاظ المركبة لا من جهة إعرابها. كاسم الإشارة و اسم الموصول و الجملة الاسمية و تقديم الخبر على المبتدأ و التثنية و التنكير و الإضمار و حذف المفعول به و البدل و النداء و أسلوب الإيجاز و أسلوب التكرار بغايته و ضروبه و أسلوب الالتفات و أسلوب الوصل و الاستئناف، و الاعتراض و الاستفهام التقريريان و غير ذلك مما هو معلوم في هذا العلم، أما الثاني و هو علم البيان، و المفهوم من ذلك هو الفصاحة و هي غير مقصورة على الكلم المفردة دون المركبة، وقد ذهب الزمخشري بذلك مذهب المعتزلة اللغوي في كون اللغة اصطلاحية، و أول من تكلم في ذلك كالعادة هم المعتزلة و كان أبو هاشم الجبائي أولهم في جداله مع الأشعري، و ما حمل المعتزلة القول بأنها اصطلاحية ما قرره جماعتهم اللغويين كابن جني و أبو علي الفارسي كما ذكر السيوطي في المزهر فيريان أن القديم سبحانه لا يجوز أن يوصف بأن يواضع أحدا على شيء إذ أن المواضعة لابد معها من إيماء و إشارة بالجارحة نحو الموماً إليه و المشار إليه نحوه و القديم لا جارحة له فيصح الإيماء و الإشارة منه. و هذا الرأي كما هو واضح جاء من أصل التوحيد و العدل. و المعتزلة كما هو معلوم قسموا اللغة إلى حقيقة و مجاز، و هذا الرأي يمثله ابن جني المعتزلي اللغوي، قال

ما لفظه: الحقيقة ما أثر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة و المجاز ما كان بضد ذلك و إنما يقع المجاز و يعدل إليه لمعان ثلاثة و هي الاتساع و التوكيد و التشبيه...و اعلم أن أكثر اللغة مع تأمله مجاز لا حقيقة... ووقوع التأكيد في هذه اللغة أقوى دليلا على شيوع المجاز فيها. انتهى، ذكره السيوطي في المزهر و حمزة العلوي في الطراز، ولذلك كثيرا ما يلجأ المعتزلة للتأويل، و القول بالمجاز و الاستعارة و التمثيل، اتباعا لأسلوب القران في الكناية و التعريض و التمثيل و التخييل.

و علم المعاني و علم البيان يرجعان في الحقيقة إلى علم البلاغة و الفصاحة، و الفرق بينهما هو أن علم المعاني هو العلم بأحوال الألفاظ العربية المطابقة لمقتضى الحال من الأمور الإنشائية و الأمور الطلبية و غيرهما، و أما علم البيان فهو إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه كالاستعارة و الكناية و التشبيه و غيرهم.

أما القسم الآخر، فهو البديع، كالجناس و المشاكلة و أسلوب اللف و غير ذلك. و لولا ضيق المقام لسردنا لك من كل ما ذكرناه أمثلة عديدة. و لا نريد الخروج عن موضوع البحث و إلا زدنا في بيان هذا المطلب النفيس.

و يجب التنبيه أن النظم هنا يقصد به النظم في المبني و المعنى لا المعنى فقط أو المبنى فقط. فتنبه.

أما الضرب الآخر من الإعجاز عند الزمخشري فهو الإخبار بالغيوب، و ذكر ذلك في كشافه قائلا: صدق الإخبار بالغيوب معجزة. انتهى، و قال في تفسير قوله تعالى: "فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا"، فإن قلت من أين لك أنه إخبار بالغيب على ما هو به حتى تكون معجزة؟ قلت: لأنهم لو عارضوه بشيء لم يمتنع أن يتواصفه الناس و يتناقلوه إذ خفاء مثله فيما عليه مبنى العادة محال لا سيما و الطاعنون فيه أكثف عددا من الذابّين عنه فحين لم ينقل علم أنه إخبار بالغيب على ما هو به فكان معجزة. انتهى.

يمكننا استنباط قياس منطقي من هذا الكلام:

....

القرءان نزل على العرب و فيه إخبار بالغيب، و لو عورض بعدم صدق الخبر لنُقل، و لما لم يعارض لم ينقل، و لما لم ينقل لم يوجد، و لما لم يوجد كان معجزا.

و في القران آيات كثيرة فيها الإنباء بالغيب، كقوله: "غلبت الروم" و هذا من الآيات التي تدل على صدق النبوة. و الرُمّاني يقول في رسالته في الإعجاز ما لفظه: لا يشك في أن هذا و ما أشبهه من أخباره نوع من أنواع إعجازه، و لكنه ليس بالأمر العام الموجود في كل سورة من سور القران. انتهى. فقولنا أن وجه إعجازه لما فيه من إخبار الغيوب لا يعني أن كل آية هي كذلك، بل بعضها فقط.

و العلماء مختلفون في وجه إعجاز كلام الله، كما ذكر صاحب الطراز فيه، فمنهم من قال لكونه فعلا لمعتاد كما سيأتي، و منهم من قال لأنه فعل لغير المعتاد، و هذا الأخير قسمان: الأول: إما أن يكون معجزا اختصاصه بالأسلوب المفارق لكل الأساليب المعرفة في الشعر و الخطابة و غيرهما، و إما أن يكون كذلك من أجل فصاحته، و عدم الثقل و السلامة عن التعقيد، و السلامة في الألفاظ. الثاني: كونه معجزا لأجل تضمنه من الدلالة على المعنى، و فيه أوجه ثلاث:

الأول: سلامته عن المناقضة في جميع ما تضمنه، و أو لما فيه من بيان حقائق الأسرار و الدقائق، أو ما تضمنه من الأمور الغيبية و اللطائف الإلهية.

الثاني: كونه معجزا لبلاغته و معنى البلاغة اشتمال الكلام على وجوه الاستعارة و التشبيه و غير ذلك من فنون البلاغة.

الثالث: أن تكون الدلاة من جهة تضمنه لما يتضمنه من الأسرار الودعة تحت الألفاظ.

و المختار من هذه الأقوال أن القران معجز لفصاحة ألفاظه و رقتها و عذوبتها و حسن نظمها وكمال السياق و روعة البلاغة، و ما فيها من أمثال و قصص و أوامر و نواهي و وعد ووعيد، لأمور تؤدي لكمال الإنسان و سير نفسه الناطقة للسعادة الأبدية و الخلود في الجنان.

....

فإن قال قائل: إذا كان وجه إعجاز القران هو الفصاحة، و النظم و البلاغة و غير ذلك مما تقولون، فإما أن تكون هذه الفصاحة و ما ذكرناه يرجع للمفردات، أو مركبات تلك المفردات من جمل، فإن كان الأول فالعرب عالمون بها و قادرون عليها، و إن كان الثاني فمن يقدر على المفرد يقدر على المركب، و عليه يكون بمقدور العرب المعارضة و تأليف مثله، و بالتالي القران ليس معجزا في فصاحته و بلاغته.

يجاب على هذا بقولنا: القدرة على التأليف لا يعني القدرة على كل تأليف، و تأليف مثل القرءان ليس بالمقدور لعدم علمهم بهذا التأليف المخصوص في كلام الله.

و هناك إشكالات كثيرة لا يمتنع عرضها، على من قال بإعجاز القران بالصرفة و سيأتيك الكلام فيها، و أما من قال بأن الإعجاز في خلوه من المناقضة، فهو مردود لأن عدم المناقضة إن وجدت في كلام ما يلزم منه أنه معجز ثم إن هذا ليس من خرق العادة في شيء. أما من قال أنه معجز لاشتماله على الإخبار بالغيب فمردود من جهة أن الله تحدى الناس بكل القران لا بعضه، و القران ليس كله إخبار بالغيب، و يلزم أن ما ليس فيه إخبار فليس معجزا. و من قال أن الإعجاز هو الفصاحة بمعنى خلوه من العقيد و سلامة اللفظ فهذا يعني أن كل لفظ سليم هو معجز و هذا باطل. و منهم من قال أنه وجه إعجازه اشتماله على اللطائف التي لا تنضب و الأسرار التي تنتهي و الدقائق الطرية، قلنا هذا فاسد، لأنه يلزم منه أن كل ما فيه لطائف و كل ما يستخرج منه حقائق جديدة يكون معجزا، و هذا ظاهر في استخراج المتأخرين من اللطائف الكثيرة من كتب الأولين فهل هذا يعني أن كتب الأولين معجزة؟، قطعا لا. أما من قال أن وجه إعجازه هو ما فيه من الشريعة، فيكفي لإبطاله وجود النسخ عندهم. أما من قال أن وجه إعجازه هو البلاغة، و أن البلاغة تعني ما تقدم ذكره عند الزمخشري فهذا حق، أي أنه بليغ بمعانيه و ألفاظه لا بأحدهما دون الآخر، و هو مذهب الجاحظ أيضا، و مذهب الرماني. أما من قال أن وجه إعجازه كل هذه، فهذا لا يصح، فما

فإن قلت: ما الدليل على عجزهم عن معارضته؟ قلت: معلوم أنهم أكانوا أوفر شيء دواعي إلى معارضته من غير صارف، و كل من توفرت دواعيه إلى شيء، و انتفت عنه الصوارف، ثم لم يفعله تبيّن عجزه، و الدليل على توفر دواعيهم أنهم كانوا يفتخرون بالفصاحة و يتبارزون فيها و يدّعون أن أحدا لا يشق فيها غبارهم. و كل صاحب صنعة تحداه و عجّزه عن مساواته، لم يكن له همّ إلا معارضته، و لم تتركه أنفته أن يسكت عنه؛ فإذا سكت عنه علم أنه مبهوت لا سيّما و قد كان في معارضته بقاء رئاستهم و نصرة دينهم و خلاصهم مما خافوه من علو أمرهم و تسلط عليهم...

....

كان باطلا كجزء لا يكون باطلا في الكل. و الوجه الصائب أيضا في وجه الإعجاز اشتماله على البدائع الكاملة و المقاصد الحكيمة، و خواتيم السور الفريدة المناسبة مع ما ابتدأت السورة و على ما سيأتي من سورة، و فواصل الآيات و غير ذلك.

قوله: **[معلوم أنهم أكانوا أوفر شيء...]** العرب إنْ كانوا يجيدون صنعة فهي صنعة الكلام و الشعر الفصيح والكلام المليح، و عليه فهم أولى و أقدر من معارضته و الاتيان بمثله من أي آخر، لما لهم من قوة في اللسان و تمكن فيه، و كل الأسباب تدعوه لمعارضته، و لا شيء يمنعهم أو يصرفهم عن ذلك، بل كان الأولى بهم أن يعارضوه بالفعل، إلا أن أقصى ما قالوه كما قال عز و جل: "لو شئنا لقلنا مثل هذا" إلا أنهم لم يقولوا، و الكل يعلم أن من لديه المقدرة على دفع أمر خطير بل لا همّ له إلا دفع هذا الأمر مع وجود الداعي و انتفاء الصارف و لم يفعله، و قال لو شئت لدفعته و لكن لا أفعله، فهو عاجز، فحين يأتي الملحد فيقول هذه أدلتي على عدم وجود الله، و يقول له كل المؤمنين على وجه الأرض لو شئنا لعارضنا أدلتك و لم يعارضه أحد، فهذا يعني انتفاء المعارضة أصلا و عدم وجودها حقا، بل عدم القدرة عليها، و بذلك يظهر أنّ العرب لم يستطيعوا الإتيان بمثله و لو كان بعضهم لبعض ظهيرا، خاصة في أمر عظيم خطير بالنسبة لهم، و هو فقد مكانتهم، بل كسر

....

أصنامهم و آلهتهم، و إلا فمن يرضى منهم أن يُسوى بين العبد و بين السيد، أو تساوى آلهته بالرحمن.

و يمكن تقرير هذا المطلب بوجه لا يبقى للخصم حجة، و الكلام في كونه معجزا من جهة العادة فنقول: معارضة القران و الإتيان بسورة من مثله، أو بكله، إما أن يكون معتادا أو غير معتاد، فإن كان معتادا كان بذلك سكوت العرب عن معارضة مع توفر الدواعي بقوة و انتفاء الصوارف في القدح في دعواه، إعجازا بحد ذاته، و إما أن يكون غير معتاد، كان القران معجزا، و هذا لخروجه من المألوف المعتاد إلى غير المعتاد، و عليه فثبت إعجاز القران بهذه أو بتلك. فاختر الوجه الذي تريد.

..و إذا عنّ للمتحدَّى طريقان: أحدهما أهون و أيسر، و هو فيه غالب، و الآخر أصعب و أشق و هو فيه مغلوب، لم يختر الأصعب بوجه، و ليس لأحد أن يجعل الصارف قلة احتفالهم به، فإن ركوبهم كل صعب و ذلول في مناصبته و محاولة كيده و التجمع له و المشاورة في أمره، كفى به دليلا على الاحتفال العظيم، و لقد شاع و شهر من بلغائهم استفصاح القران و استغراب نظمة و بيانه إلا من توقح منهم فقال "لو شئنا لقلنا مثل هذا".

فإن قلت: كيف صح أنهم لم يعارضوه: قلت: إن مشاهير الأمور لا يجوز أن تبقى خافية؛ فلو عارضوه و أعداء الإسلام أكثر من أنصاره لكان ذلك أشهر من فلق الصبح.

....

قوله: [**و إذا عنّ للمتحدَّى طريقان...**] فلما كان العرب أفصح الناس و أقدرهم على المعارضة، و كانت المعارضة أهون طريق و أيسره و أسرعه للقضاء على النبوة، فلا يُعقل أن يترك هذا الأمر الهيّن لسهل و هو المعارضة و اللجوء لطريق صعب فيه ما فيه من قتل و حروب، فلو عارضوه و هم أفصح الناس و كانت المعارضة معارضة في نفس الأمر، لانتهت النبوة، و لما كان ما كان من تهيئة للجيوش و التحالفات. إذ هو معلوم لدى كل عاقل بل حتى الصبي أن ترك الأهون و الركون للأصعب أمر لا يستساغ. أما قولهم "لو شئنا لقلنا مثل هذا" فهذا يدل على العجز التام كما تقدم، إذا أيعقل أن تترك المعارضة و القول بمثل قول القران مع وجود كل الأسباب لفعل ذلك، و الركون للمعارضة بالسلاح، ثم القول "لو شئنا لقلنا مثل هذا" و هذا القول هو أهون الطرق و أيسرها بل هي الفعالة في القضاء على النبوة. و لا يصح القول بل لا يعقل أن يقال لم يعارضوه لأنهم لم يهتموا و لم يحفلوا بأمره، إذ لو كان ذلك كذلك فلم انجر الأمر للقتال، و مجادلته و قولهم "إن أردت الملك ملكناك.." و غير ذلك، و الدليل على قوة القران، اعتراف الخصم مع قوتهم في اللسان بأنه ليس بكلام بشر، و مع ذلك كفروا به، و لكن لكل نبأ مستقر فسوف تعلمون.

قوله: **[مشاهير الأمور لا يجوز أن تبقى خافية..]** معظم من طعن بالقران قد نقل إلينا طعنه، كأمثال الراوندي و صاحب النوح على البهائم، وغيرهما، و الطعن في القران لا يعقل أن يخفى لكونه أمرا عظيما أو يكون حديثا متواترا بين الناس، كما تواتر كلام الكذاب مسيلمة في طعنه و معارضته للقران و مجيئه بكلام يعتقد أنه كلام مثل كلام الله.

لا يقال: لو كان لطُمس، لأنّا نقول: لو طُمس لطُمس كلام الراوندي و كلام مسيلمة الكذّاب، بل طَمس كلام مسيلمة أولى لأنه أقرب عهدا بالرسول.

و هنا نشير إلى شيء مهم و هو أن العرب الكفّار منهم من كفر لإنكاره ارتباط الإنسان بالله، لماديتهم، و هو نفس سبب كفر الملاحدة في هذا الزمان، فتشابهت قلوبهم، و لقد ضل قبلهم أكثر الأولين، فقال هؤلاء و هؤلاء "هل هذا إلا بشر مثلكم أتأتون السحر و أنتم تبصرون" و هذا قمة في المادية، فإنكارهم للمعاجز راجع لحصرهم ما هو خارق للعادة أنه سحر، و منهم من قالوا "بل أضغاث أحلام" و هؤلاء قاسوا الوحي بالأحلام، فجعلوا ما يتلقاه النبي من وحي من الأحلام، كما يرى الإنسان في رؤاه أحلاما قد تتحقق، فقاسوا ذلك بأخبار الغيب في القران، فجحدوا به و استيقنتها أنفسهم، أليس في جهنم مثوى للمتكبرين، و منهم من قال "بل افتراه بل هو شاعر" "و إنا لفي شك مما تدعونا إليه مريب، قالت لهم رسلهم أفي الله شك فاطر السموات و الأرض" و هؤلاء يشككون في سلامة عقل النبي، أنكروا عصمته العملية، و أسندوا أفعاله إلى الخيال و الوهم، و منهم من قال "إن أنتم إلا بشر مثلنا تريدون ان تصدونا عما كان يعبد آباؤنا فأتوا بسلطان مبين" و هؤلاء في سكرتهم يعمهون لهم قلوب لا يفقهون بها و أعين لا يبصرون بها و لهم آذان لا يسمعون بها، فشبهوا الأنبياء بأنفسهم، و تعصبوا لمقالات سلفهم، أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا، فقد اتبعوا شهواتهم و أهوائهم و قواهم الغضبية، فأنكروا النبوة بناء على التساوي بين البشر، فما كان بمقدور النبي يكون بمقدورهم، و نقول هل يستوي الذين يعلمون و الذين لا يعلمون، و لا يختلف

فإن قلت: ما تقول في الصرفة؟: قلت لو صحت لوقع التحدي بكلام نازل عما يقدرون عليه بدرجات حتى يكون صرفهم عن أن يأتوا بمثل ذلك النازل بعد اقتدارهم على الكلام العالي الطبقة معجزة لرسول الله صلى الله عليه و سلم. فحين لم يؤت به إلا في أعلى طبقات الفصاحة، علم أن عجزهم لم يكن للصرف و لكن لبلوغ ما تُحدوا به حدا لم تبلغه قواهم.

....

قولهم "لولا أنزل عليه ملك" عمّا يردده بعض المجاهيل، فكأن الرسول ليس أهلا للنبوة، إلا و إن كان معه ملك، فهم قاسوا عدم قابليتهم لذلك فقالوا ما قالوا، لكن الله أجاب بقوله: "و لو جعلناه ملكا للبسنا عليه ما يلبسون" إلا أن الملك و عن كان ذا قابلية للاتصال بالغيب إلا أنه لا بد أن يكون في الصورة من جنسهم حتى يتم الارتباط و تحقق المطلوب. وأكثر شيء يتفق فيه كفرة هذا الزمان مع كفرة الزمن الغابر، قولهم "لولا أنزل علينا الملائكة أو نرى ربنا" و هذا لغرقهم في بحر المادية.

قوله: **[الصرفة]** القران إما أن يكون معجزا لكونه فعلا للمعتاد، أو فعلا لغير المعتاد، و الأول هو الصرفة، التي قال بها النظام و تبعه في ذلك قوم من العلماء كعيسى بن صبيح الملقب بالمزادر و كذا ذهب إليها الجاحظ و الرماني و أبي اسحاق النصيبي و الشريف المرتضى و غيرهم، أما الثاني فقد عرفت معناه، و معنى الصرفة أن الله تعالى صرف دواعيهم عن معارضة القران مع كونهم قادرين على ذلك، و هناك ثلاث تفسيرات مشهورة للصرفة ذكرها صاحب الطراز، الأول: يعني أن الله سلب دواعيهم إلى المعارضة مع أن أسباب توفر الدواعي حاصلة فيهم، والثاني أن الله سلبهم العلوم التي لا بد منها في الإتيان بما يشاكل القران و يقاربه، و سلب هذه العلوم، و هذه العلوم إما أن يقال فيها أنها حاصلة فيهم على جهة الاستمرار، إلا أن الله أزالها عن قلوبهم، و إما أن يقال أن تلك العلوم حاصلة إلا أن الله صرف دواعيهم من تجديدها، مخافة أن تحصل المعارضة. و الثالث: أن الله تعالى منعهم بالالجاء و القسر عن المعارضة، مع كونهم قادرين و سلب قواهم عن ذلك، فلأجل ذلك لم تحصل المعارضة.

....

فالجاحظ يرى أن الإعجاز في النظم و الصرفة إلا أن هناك فرقا بين مذبه و مذهب النظّام، فالنظّام يرى قدرة المنشئين على أن ينظموا مثل القران، و الإعجاز في صرف الله لهم عن هذا الصنيع، أما الجاحظ فيرى أن القران يصرف أطماع البلغاء عن الاتيان بمثله ليأسهم من استواء كلامهم على مرتبة عالية لا تتخلف من الجودة كما هو في شأن الأسلوب القرءاني الذي يجري جميعه على نمط واحد في الجودة و المعجزة القاطعة للأطماع.

قوله: **[لو صحت لوقع التحدي بكلام نازل عما يقدرون عليه بدرجات...]** يبطل العلامة جار الله الزمخشري الصرفة بقوله أن المعجز غير مقدور للناس، و القران في طبقة واحدة من الفصاحة، و لو كان مذهب الصرفة حقا، لكان اللازم أن ينزل القران بأسلوب ركيك، و مع ركاكته يتحداهم، ثم يصرفهم عن معارضته، مع ركاكته و هم من هم في الفصاحة، فالقران معجز لأنه لم تبلغ أحد منهم قواه في المجيء بمثله.

و قال الزمخشري في رسالته في إعجاز الكوثر ما لفظه: و لو صحّ ما قاله لوجب في حكمة الله البالغة، و حجته الدامغة أن يُنزله على أرّك نمط و أنزله، و أفسل [أي رديء] أسلوب و أسفله، و أعراه من حلل البلاغة و حليّها، و أخلاه من بهيّ جواهر العقول و ثريّها، ثم يقال لولاة أعلى الكلام طبقة و أمتنه، و لأرباب آنفه طريقه و أحسنه: هاتوا بما ينحو نحوه، و هلمّوا بما يحذوه، فيعترضهم الحجز، و يتبيّن لهم العجز، فيقال قد استصرفهم الله عن أهون ما كانوا فيه ماهرين، و أيسر ما كانوا عليه قادرين...انتهى. و هذا يفسر ذاك.

ومما يبطل الصرفة أيضا، ما ذكره حمزة العلوي، أنه لو كان وجه الإعجاز كما زعموا لوجب أن يعلموا ذلك من أنفسهم بالضرورة، و أن يفرقوا بين كونهم قادرين على الإتيان بمثله و بين كونهم غير قادرين على ذلك، و لو علموا ذلك لوجب أن يتذاكروا في أي حال هذا المعجز من جهة التعجب، و لو تذاكروه لظهر و تواتر.

....

و الدليل الآخر على بطلان الصرفة، أنه لو كان ذلك كذلك، لما كانوا مستعظمين لفصاحة القران، فلما ظهر منهم التعجب لبلاغته و فصاحته، فإن المعلوم من حال كل بليغ و فصيح سمع القران فإنه يدهش، و ليس ذلك إلا من لطف التأليف و بلاغته و حسن نظمه، و حسن مواقع التصنيف في كل موعظة و حكاية كل قصة، و عليه لو كان الوجه هو الصرفة لكان العجب من غير ذلك. ألا ترى أن الواحد منا لو قال أنه نبي و أن معجزته هي وضع يده في جيبه ثم نزعها و أن الناس لا يقدرون على ذلك، لم يكن تعجب القوم من ذلك الفعل، بل من اجل عدم مقدرتهم على ذلك. و هذا يبطل الصرفة.

و الدليل الآخر، القائلون بالصرفة قالوا أن الله أنسى الناس الصيغ التي بها يقدرون على معارضة القران، فلم يكونوا قادرين على ذلك بعد نزوله، فيقال لهؤلاء أن النسيان في مدة قصيرة يدل على نقصان العقل، فلو كان أحدنا يتكلم لغة ما، ثم نسيها في وقت قصير دل ذلك أن عقله فاسد، و المعلوم أن العرب عقولهم ما زالت بعد التحدي و أن حالهم في الفصاحة و البلاغة على ما هي عليه من كمال، و عليه تبطل الصرفة.

فإن قلت: قد روي أنا أفصح العرب، و لا غرو أن يقدر على ما عجزوا عنه؟ قلت: خبر واحد لا تعلم صحته، و إن صح فما أراد إلا زيادة مقاربة كما يتفاضل أهل الصناعات غير ناقضة للعادة. و ذلك قال: بيد أني من قريش و استرضعت في بني سعد بن بكر. و قد علم أن قريشا و بني سعد بن بكر أسوة سائر العرب في العجز عنه.

....

قوله: [...**خبر واحد لا تعلم صحته، و إن صح فما أراد إلا زيادة مقاربة..**] فهذا الخبر لا يفيد اليقين لأنه خبر آحاد، و لا يعتد به لإثبات مثل هذه المسائل، أما إن صح، فهو يعني أنه أفضل الناس في اللسان من غير أن يكون ذلك ناقضا للعادة، فحين يكون أحد المكتسبين لصنعة ما غير ناقضة للعادة أفضلهم من حيث الإتقان في العمل و الإبداع فيه، فهذا لا يعني أنه معجز بل لا يعني إلا أنه أكملهم في تلك الصنعة أو أقربهم للكمال فيها.

وقوله صلى الله عليه و سلم، في الحديث: "... بيد أني من قريش.." تقرير بأنه ولد في بيئة عربية قحة لا مجال لتغير اللغة في سلمية على أصلها، و أحسن من وصف كلامه الجاحظ في كتابه البيان و التبيين فقال: وأنا ذاكر بعد هذا فنّاً آخر من كلامه صلى الله عليه وسلم , وهو الكلام الذي قل عدد حروفه وكثر عدد معانيه، وجل عن الصنعة، ونزه عن التكلف، وكان كما قال الله تبارك وتعالى : قل يا محمد: "وما أنا من المتكلفين. فكيف وقد عاب التشديق، وجانب أصحاب التعقيب، واستعمل المبسوط في موضع البسط، والمقصور في موضع القصر، وهجر الغريب الوحشي، ورغب عن الهجين السوقي، فلم ينطق إلا عن ميراث حكمة، ولم يتكلم إلا بكلام قد حف بالعصمة، وشيد بالتأييد، ويسر بالتوفيق، وهو الكلام الذي ألقى الله عليه المحبة، وغشاه بالقبول، وجمع له بين المهابة والحلاوة، وبين حسن الإفهام، وقلة عدد الكلام، مع استغنائه عن إعادته، وقلة حاجة السامع إلى معاودته.

لم تسقط له كلمة، ولازلت به قدم، ولا بارت له حجة، ولم يقم له خصم، ولا أفحمه خطيب، بل

فإن قلت: لو كان من عند غير الله، لما كان فيه نسخ لأنه بداء و لا متناقض و لا متشابه؟ قلت: البداء أن يأمر مكلفا بشيء و ينهاه عنه على وجه واحد في وقت واحد. و النسخ بمعزل عنه لجوزا أن تختلف المصالح باختلاف الأزمان، كما تختلف باختلاف الأعيان. و أما المتناقض في الظاهر، فمردود إلى الاتفاق، و المتشابه إلى المحكم.

....

يبذ الخطب الطوال بالكلم القصار، ولا يلتمس إسكات الخصم إلا بما يعرفه الخصم، ولا يحتج إلا بالصدق، ولا يطلب الفلج إلا بالحق، ولا يستعين بالخلابة، ولا يستعمل المواربة، ولا يهمز ولا يلمز، ولا يبطيء ولا يعجل، ولا يسهب ولا يحصر، ثم لم يسمع الناس بكلام قط أعم نفعاً، ولا اقصد لفظا ولا أعدل وزناً، ولا أجمل مذهباً، و لا أكرم مطلباً، ولا أحسن موقعاً، ولا أسهل مخرجاً، ولا أفصح معنى، ولا أبين في فحوى، من كلامه صلى الله عليه وسلم كثيرا. انتهى. قلت و هذا من أبدع ما كتب في هذا الباب.

قوله: [..**لما كان فيه نسخ لأنه بداء**..] العلماء فرّقوا بين النسخ و البداء، أما النسخ فهو في اللغة الإزالة، لذلك يقال نسخت الشمس الظل، أي أزالته، أما في الاصطلاح فهو ورود دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي آخر مقتضيا خلاف حكمه أي ينافيه أي حكم الدليل الشرعي المتقدم، فالدليل الشرعي المتأخر يسمى ناسخا و المتقدم يسمى منسوخا.

و قيل أن النسخ لا يلزم منه محذور عقلي و ما ذهب إليه اليهود من استحالة وقوع النسخ في الشريعة غير تام على أصول من قال بالنسخ، لكن ههنا ملاحظة مهمة، و هي لماذا أنكر اليهود النسخ؟ نقول إن النسخ الذي وقع هو نسخ الشريعة لا النسخ الذي يقول إزالة حكم شرعي بحكم شرعي آخر في نفس الشريعة، فالنسخ يكون بين الشرائع و إلا لماذا أنكرت اليهود ذلك إلا مخافة ذهاب دينهم.

....

قوله: [**و النسخ بمعزل عنه** (أي عن البداء) **لجوزا أن تختلف المصالح باختلاف الأزمان**] فسبب النسخ هو انتهاء أمد و مدة الحكم، و أنه لم يعد صالحا للعمل بالحكم الشرعي الوارد، و هذا راجع لاختلاف مصالح الناس و اختلاف الأزمان، لكن هذا فيه نظر حقيقة، إذ هذا يوجب نسخ معظم الأحكام الموجودة إذا كان السبب اختلاف الأزمان، فالأحكام تابعة للمصالح و المفاسد في متعلقاتها، و حينئذ يكون الحكم محدودا بحدود الملاك الكامن في متعقله، و متى انتفى ذلك الملاك فإنه لا مبرر لبقاء الحكم، و هذا يوجب نسخ الكثير من الأحكام التي لم تعد صالحة مثل أحكام المعاملات.

و لذلك ذهب الإمام أبو مسلم الأصفهاني إلى إنكار هذا النسخ و عدم وقوعه أصلا، و فسر الآيات التي تتحدث عن النسخ بكونها نسخا في الشريعة لا نسخا في الأحكام.

قوله: [**البداء أن يأمر مكلفا بشيء و ينهاه عنه على وجه واحد في وقت واحد**] البداء هو الظهور بعد الخفاء لغة، و في الاصطلاح هو توهم وجود مصلحة في متعلق الحكم ثم انكشاف و ظهور عدمها و عليه يتصدى لرفع الحكم فيكون ذلك مستوجبا لنسبة الجهل للباري. و هو مستحيل على الباري، فهو الكمال المطلق، لا تخفى عليه خافية في الأرض و لا في السماء، فالله لا يأمر بشيء في وقت ما ثم يظهر له أن ذلك الحكم لا يتناسب مع الظروف التي نزل فيها الحكم فيزيل ذلك الحكم في نفس ذلك الوقت. و هذا باطل.

و هنا يظهر لك الفرق بين النسخ و البداء، فالنسخ يكون الله عالما بالأحكام و المصالح و المفاسد حسب الأزمان و الأماكن، أما في البداء فيكون فيه تعالى الله عن ذلك مشرعا تشريعا اعتباطيا ثم يظهر له بعد أن لم يكن عالما أن ذلك الحكم لا يصلح في الحقيقة.

و للإشارة هنا فإن البداء تقول به الامامية، لكن بأي معنى؟ تقول بالإبداء بعد الإخفاء، و التعبير بالبداء هو مجرد اصطلاح.

....

قوله: **[و أما المتناقض في الظاهر، فمردود إلى الاتفاق]** التناقض في المنطق هو اختلاف تصورين أو قضيتين بالإيجاب و السلب، مثل قولنا (ب) و (لا – ب)، أو قلنا (ب) صادقة و (ب) غير صادقة أي كاذبة، و عليه قد يظهر في آيات القران ما يعتقد أنه تناقض، كما زعم ابن الراوندي في كتابه الدامغ، حين أورد آيات تدل على التناقض كقوله تعالى "ليس كمثله شيء" فقال أن دخول الكاف على مثل يقتضي إثبات المثل، و في هذا رد عليه أبو علي الجبائي بقوله أن الكاف في اللغة تقتضي توكيد نفي المثل لا إثباته، و أنه أبلغ من قولنه: ليس مثله شيء.

و زعم أن آية: "فما اختلفوا إلا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم" تناقض قوله تعالى: "و جعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه" و قوله "أولئك الذي طبع الله على قلوبهم" و رد عليه الجبائي بقوله أن الآية الأولى تعني الحجج و القران، و الثانية تشبيههم لإعراضهم عن النظر في الحجج بمن هذا حاله، و أما الثالثة فقد حصل في قلوبهم لكفرهم ما يسمى طبعا و ختما، و عليه فلا تناقض.

و نحن قد بينا أن التناقض يعني أن يقول مثلا: جعلنا على قلوبهم أكنة ثم يقول لم نجعل على قلوبهم أكنة، إذا كان الكلام عن نفس الشخص و في نفس الظروف و نفس الوقت غير ذلك من شروط التناقض المعروفة في المنطق، و كل من يقول بوجود التناقض فليراجع قواعد المنطق.

و أما رد المتناقض إلى الاتفاق فيعني أن كل آية يظهر منها التناقض لا أنها متناقضة حقا ترد إلى الآيات التي ينتزع منها الاتفاق، و أنه لا تناقض بينها إذا كانت في نفس الموضوع.

قوله: **[و المتشابه إلى المحكم]** و رد المتشابه إلى المحكم، و المتشابه يعني تعدد المعاني و تعدد الوجوه، و فيه بعض الخفاء، أما المحكم فالذي لا تعدد للمعاني فيه، كقوله تعالى "قل هو الله أحد" فهذا نص محكم لا تشابه و لا تعدد للمعاني فيه. و عليه فكل نص متشابه يُرد إلى المحكم لفهمه، إذ المتشابه لا يناقض المحكم و لا يخرج عنه، فبالمحكم نفهم المتشابه.

....

أما إن قيل ما الحكمة من وجود المتشابه؟ نقول ما قاله العلامة المصنف في كشافه ما لفظه: لو كان كله محكما لتعلق الناس به لسهولة مأخذه، ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال، ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذى لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به ، ولما في المتشابه من الابتلاء والتمييز بين الثابت على الحق والمتزلزل فيه، ولما في تقادح العلماء وإتعابهم القرائح في استخراج معانيه ورده إلى المحكم من الفوائد الجليلة ، والعلوم الجمة ، ونيل الدرجات عند الله، ولأن المؤمن المعتقد أن لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف، وإذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره، وأهمه طلب ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحد، ففكر وراجع نفسه وغيره ، ففتح الله عليه ، وتبين مطابقة المتشابه المحكم، ازداد طمأنينة إلى معتقده وقوة في إيقانه. انتهى

و ما قاله العلامة صاحب تفسير الميزان ما لفظه: سبب وقوع التشابه في القرآن يعود إلى كون القرآن الكريم يخضع في إلقاء معارفه العالية لألفاظ وأساليب دارجة لم تكن موضوعة سوى لمعانٍ محسوسة أو قريبة منها، ومن ثمّ لم تكن تفي بتمام المقصود، إلا بارتكاب الكنايات والمجازات فوقع التشابه فيها وخفي وجه المطلوب إلا على أولئك الذين نفذت بصيرتهم وكانوا على مستوى رفيع من العلم. انتهى. فالناس ليسوا سواء في الفهم، إذ منهم العامي البليد و منهم الحذق و الكيس الفطن و منهم العالم، و لا سبيل لإفهام العامي إلا بالركون للاستعارات و الكنايات و ضروب المجاز، و هذا لتقريب الأفهام من المعنى المراد، و هذا يفهمه الخاص أيضا.

انتهى و الله أعلم بالصواب، و هذا ما تيسر لنا بتوفيق الله لشرح كلام المصنف العلاّمة، من غير الدخول في دقائق الأمور، إلا ما وجب فيه ذلك، أرجوا أن يستفيد منه قارؤه أيّا كان.

و الحمد لله رب العالمين.

انهيته يوم: ١ذي الحجة ١٤٣٧ هـ